PLUTARCO

MORALIA

VOL. XII

EDITORIAL GREDOS

PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XII

TRATADOS ANTIEPICÚREOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 323

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por CARLOS GARCÍA GUAL.



Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.
www.editorialgredos.com

Depósito Legal: M. 21076-2004.
ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2714-1. Tomo XII.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.
Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN

1. *Plutarco y el epicureísmo*

En la historia de la recepción de la filosofía epicúrea, Plutarco ha jugado un papel ciertamente paradójico. Por un lado, desde el siglo XV, en que se recuperan textos fundamentales para la comprensión del epicureísmo como el poema *De rerum natura* de Lucrecio, la biografía de Diógenes Laercio o los escritos filosóficos de Cicerón, pero sobre todo desde el XVII, con la obra de Pierre Gassendi, que inaugura una nueva etapa de los estudios epicúreos [1], Plutarco se convierte en una verdadera mina de la que los estudiosos van extrayendo paulatinamente numerosas citas, referencias, alusiones y pasajes paralelos que ayudan a entender y profundizar en el pensamiento de Epicuro [2]. Por otro lado, sin embargo, el propio Plutarco, por más que recoja algunos aspectos de la habitual polémica antiepicúrea de la Antigüedad en su condena de Epicuro, a quien acusa principalmente de falta de fe

[1] *Vid.* E. GARIN, «Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone,* Génova, 1959, págs. 217-231, y C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1981, págs. 252 ss.

[2] Cf. H. USENER, *Epicurea,* Leipzig, 1887, pág. LXIV: «Praeter sectatores et Laertium testimonia de Epicuro magis locupletia et copiosa non sunt quam M. Tulli Ciceronis et Plutarchi».

en la providencia divina, de irreligiosidad y de inmoralidad, contribuyó en buena medida a la formación y difusión de las acusaciones que desde finales de la Antigüedad y durante todo el Medioevo fueron tradicionalmente dirigidas contra Epicuro, desde Clemente de Alejandría, que repite las mismas acusaciones de Plutarco, cuya obra conocía bien (aunque nunca lo cite como fuente)[3], hasta Teodoro Metoquita, quien a comienzos del siglo XIV se adhiere plenamente y de forma explícita a la condena del Queronense[4].

En general, Plutarco, como buen platónico que era, estaba obligado a oponerse con fuerza al materialismo de la doctrina epicúrea, que encuentra en la materia y el azar las claves para una interpretación coherente y totalizadora del universo, enarbolando un idealismo dualista y finalista para

---

[3] Cf. K. ZIEGLER, *Plutarco,* ed. italiana [trad. por M.ª R. ZANCAN RINALDINI], del libro *Plutarchos von Chaironeia* (Stuttgart, 1949), Brescia, 1965, pág. 374. Para CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 1, 2; 50, 6; 52, 4, etc., los epicúreos son unos ateos inmorales que suprimen la providencia divina y divinizan el placer. Sobre la presencia del epicureísmo en la obra de Clemente, *vid.* A. DESSI, «Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni», *Athenaeum* 60 (1982), 402-435.

[4] En su ensayo «Sobre Plutarco» (cap. 71 de su *Miscellanea philosophica et historica,* págs. 463-481 en la edición de M. C. G. MÜLLER-M. T. KIESSLING, Leipzig, 1821), algunas de cuyas páginas, en especial las dedicadas a la crítica plutarquea del epicureísmo (págs. 468-471), parecen reflejar una lectura directa de la obra de Plutarco, y en concreto del tratado *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* que el Metoquita conoció probablemente a través de la edición planudea de 1296, sobre la que hablaremos más adelante: *vid.* L. TARTAGLIA, «Il *Saggio su Plutarco* di Teodoro Metochita», en Ταλαρίσκος. *Studia Graeca A. Garzya sexagenario a discipulis oblata,* Nápoles, 1987, págs. 339-362, y F. J. ORTOLÁ SALAS, «Plutarco, educador de bizantinos: de Agatías Escolástico a Teodoro Metoquita», en J. G. MONTES-M. SÁNCHEZ-R. J. GALLÉ (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de mayo de 1998),* Madrid, 1999, págs. 349-357, en pág. 355.

el cual el alma, de esencia divina, es infinitamente superior a la materia. No es de extrañar, por tanto, la frecuente expresión de los sentimientos antiepicúreos del Queronense en bastantes de sus obras (principalmente en sus escritos polémicos contra esta escuela, sobre los que hablaremos en seguida, pero también en muchos otros tratados de los *Moralia* y en algunas de sus *Vidas)*[5], y por consiguiente la conservación en ellas de numerosas referencias a las doctrinas y escritos del propio Epicuro y de varios de sus seguidores.

Como es sabido, el epicureísmo era una filosofía plenamente vigente en la época de Plutarco: los propios tratados antiepicúreos de éste, así como otras refutaciones escritas contemporáneamente, por ejemplo la de Epicteto, son buena prueba de la continuidad y vitalidad de la escuela entre finales del siglo I y comienzos del II[6]. Testimonio de ello son también los diversos amigos epicúreos que tuvo Plutarco[7], mencionados en distintos lugares de los *Moralia* y tratados en general con corrección y a veces incluso con cierta simpatía: Boeto, amigo de los días de estudiante de Plutarco

---

[5] Una relación completa y detallada de todas las obras en las que Plutarco ataca al epicureísmo puede verse en J. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme,* París, 1986.

[6] Cf. J. FERGUSON, «Epicureanism under the Roman Empire», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* [*ANRW*] II 36.4 (1990), 2257-2327, y J.-M. ANDRÉ, «Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire», *ANRW* II 36.1 (1987), 5-77, esp. págs. 44-46. Este último autor llega a sugerir, aunque con muchas reservas, que Plutarco pudo tener algo que ver con la crisis del epicureísmo ateniense a comienzos del principado de Adriano, «cuando el Jardín de Atenas (de cuya vitalidad dan buena prueba Marcial y Juvenal) atraviesa una crisis de vocaciones científicas que hacen difícil la elección de un escolarca».

[7] En general, sobre los amigos de Plutarco remitimos a B. PUECH, «Prosopographie des amis de Plutarque», *ANRW* II 33.6 (1992), 4831-4893, y en especial, por lo que respecta a los epicúreos, a BOULOGNE, *op. cit.*, págs. 19-52.

convertido luego al epicureísmo[8]; Jenocles de Delfos, «seguidor de las doctrinas de Epicuro» y viejo amigo del Queronense[9]; Alejandro «el epicúreo», calificado por Plutarco de «encantador y bastante erudito»[10]; Zópiro, un médico «completamente familiarizado con los escritos de Epicuro»[11]. Plutarco, pues, a pesar de su rechazo de la doctrina epicúrea, mantuvo buenas relaciones con miembros contemporáneos de la escuela y, aunque ocasionalmente muestre cierta antipatía hacia algunos epicúreos[12], en general se muestra amistoso y cortés con la mayoría de los que aparecen en sus obras; nuestro autor, en suma, supo bien «distinguir entre los dogmas y los hombres»[13].

No es aventurado suponer que la amistad de estas personas permitiría a Plutarco tener un conocimiento de primera mano del epicureísmo; de hecho, Epicuro es, tras Platón, Aristóteles y Crisipo, el filósofo que recibe mayor atención en la obra de Plutarco. De lo que no cabe duda, empero, es de que Plutarco conocía bien los escritos epicúreos (algunos

---

[8] Cf. *Pyth. or.* 5 (*Mor.* 396E); en *Quaest. conv.* V 1, 1 (*Mor.* 673C) se le llama «el epicúreo». Advertimos desde ahora que para citar las obras de Plutarco usamos las abreviaturas propuestas por A. Pérez Jiménez en su «Introducción general» a *Plutarco. Vidas paralelas I*, Madrid, 1985 (BCG 77), págs. 127-131; de los *Moralia*, en concreto, damos siempre la cita completa: título del tratado, capítulo y, entre paréntesis, número de página en la edición de Stephanus de 1599.

[9] *Quaest. conv.* II 2, 1 (*Mor.* 635A-C).

[10] Cf. *Quaest. conv.* II 3, 1-2 (*Mor.* 635E-636A); se trata probablemente del mismo Alejandro a quien Plutarco dedicó su tratado *De Herodoti malignitate*.

[11] Cf. *Quaest. conv.* III 6, 1-2 (*Mor.* 653C-654B), donde Zópiro explica con detalle los argumentos del *Simposio* de Epicuro sobre el momento más conveniente para mantener relaciones sexuales.

[12] Así ocurre con el anónimo epicúreo que aparece en *Ser. num. vind.* 1 (*Mor.* 548 C), o con el Heraclides de *Suav. viv. Epic.* 2 (*Mor.* 1086E).

[13] Boulogne, *op. cit.*, pág. 464.

de ellos los tendría en su pequeña biblioteca de Queronea, aunque habría tenido bastantes oportunidades de consultarlos en sus estancias en Atenas, Alejandría y Roma) e incluso los utilizaba directamente, como demuestran sus numerosas citas y referencias a ellos[14]. En efecto, a través de la obra de Plutarco, especialmente de sus escritos antiepicúreos, nos han llegado más de un centenar de fragmentos textuales de Epicuro y de algunos de sus discípulos, particularmente Metrodoro y Colotes, aparte de otros muchos pasajes en los que el Queronense se refiere indirectamente a las doctrinas de Epicuro o reflexiona sobre ellas[15].

Aunque en el seno de la Academia y también de la Estoa se habían producido diversos tratados polémicos contra los epicúreos que Plutarco debía de conocer y que pudo haber utilizado en sus escritos, no fueron éstos (con frecuencia simples panfletos) la fuente principal de su conocimiento del epicureísmo. Ya Ziegler estableció que Plutarco leyó sin duda las fuentes epicúreas originales, aunque pudiera haberse servido de tratados polémicos de académicos como Clitómaco de Cartago, según sugirió Usener[16]; a similares conclusiones han llegado Hershbell y Boulogne, si bien este último insiste en no desdeñar totalmente la tradición

[14] Cf. Boulogne, *op. cit.*, págs. 456-458, y J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW* II 36.5 (1992), 3353-3383, en págs. 3356 y 3360.

[15] Un buen número de esos fragmentos pueden ser asignados con razonable certeza a obras específicas *(Cartas, Máximas capitales, Casos dudosos, Sobre el criterio o Canon, Sobre la naturaleza, Simposio*, etc.), aunque hay también muchas otras citas o paráfrasis de escritos de Epicuro cuyas fuentes no pueden determinarse con precisión: Cf. Hershbell, *op. cit.*, págs. 3357-3360.

[16] Ziegler, *op. cit.*, pág. 161. La sugerencia de Usener, *op. cit.*, pág. LXIV, choca, sin embargo, con el hecho de que en ningún lugar de la obra de Plutarco aparece referencia alguna a Clitómaco.

polémica, pues, a pesar de que es innegable un conocimiento directo de los escritos y pensamiento epicúreos por parte de Plutarco, su actitud hacia el epicureísmo habría venido dictada, según este autor, por «una doble tradición: la de las prácticas polémicas habituales de la época, y la de la polémica antiepicúrea propiamente dicha»[17].

Este conocimiento, incluso familiaridad de Plutarco con los escritos epicúreos está en relación directa con una importante cuestión: la de su mayor o menor fidelidad u objetividad al citar las obras de Epicuro y sus seguidores o exponer sus ideas. Obviamente, aquí debe tenerse muy en cuenta la propia naturaleza polémica de los escritos antiepicúreos de Plutarco, pero esto no debe llevarnos necesariamente a concluir que Plutarco citara mal de forma deliberada o que incluso llegara a falsear los escritos de sus oponentes. De hecho, el propio Plutarco acusa al epicúreo Colotes de mutilar y descontextualizar las citas e ideas de los filósofos que critica[18], por lo que no parece que quisiera exponerse de buena gana a similares acusaciones. Es cierto, como ha estudiado Hershbell[19], que Plutarco tiende a abreviar y adaptar pasajes de Epicuro, pero cuando podemos comparar sus citas con otras que encontramos en otros autores antiguos, particularmente en Diógenes Laercio, por lo general parecen precisas y concordantes, si no en la forma sí en el fondo. No hay razón, por tanto, para dudar en principio de la honestidad intelectual de Plutarco a la hora de citar los escritos epicúreos: la afirmación de Bailey de que «Plutarco pone buen

[17] Hershbell, *op. cit.*, pág. 3360; Boulogne, *op. cit.*, pág. 463.

[18] *Col.* 3 (*Mor.* 1108D).

[19] Hershbell, *op. cit.*, págs. 3357-3361.

cuidado, siempre que le es posible, en citar las propias palabras de Epicuro», parece sustancialmente correcta[20].

Pero una cita fidedigna no garantiza una interpretación fiable. En este sentido, ya Ziegler llamaba la atención sobre la fiabilidad de Plutarco en sus exposiciones de la doctrina epicúrea, presentada a menudo de forma unilateral y claramente hostil[21]. Posteriormente, autores como Hershbell o Boulogne han puesto de relieve cómo la interpretación plutarquea de la filosofía epicúrea se muestra a veces poco consistente e incluso claramente tendenciosa. Así ocurre, por ejemplo, cuando ataca la teoría atomista por no explicar cómo cuerpos sin cualidades, como son los átomos epicúreos, pueden producir cualidades de todo tipo simplemente al juntarse[22], o cómo puede salir nada estable del constante movimiento y colisión de los átomos[23]. El primer problema, como apunta Hershbell, está mal planteado, pues una cosa son los átomos y otra distinta los objetos por ellos constituidos: para un epicúreo, en efecto, no hay inconsistencia en afirmar que un objeto puede tener cualidades que no tienen los átomos que lo conforman. Respecto a la segunda objeción, cabe resaltar que Plutarco, en su aparente incapacidad de comprender el concepto epicúreo de *periploké*, pasa por alto la pequeñez de los átomos, su propia imperceptibilidad y la de sus movimientos. Además, aunque los argumentos utilizados por Plutarco —empleados ya en su mayoría por estoicos y académicos— son en general pertinentes y reve-

---

[20] C. BAILEY, *The Greeks Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, pág. 230 (citado por HERSHBELL, *op. cit.*, pág. 3368). No ocurre así, sin embargo, con las citas plutarqueas de Metrodoro, que a veces parecen menos dignas de crédito: cf. HERSHBELL, *op. cit.*, págs. 3368 s.

[21] ZIEGLER, *op. cit.*, págs. 159 s.

[22] *Col.* 8 *(Mor.* 1111C).

[23] Cf. por ejemplo *Col.* 9 *(Mor.* 1111E) y 10 *(Mor.* 1112B-C).

ladores de un examen atento de los textos epicúreos, sin embargo están basados en última instancia en el apriorismo de juzgar inferior toda explicación cosmológica que no se apoye en la teoría platónico-aristotélica de los cuatro elementos *(stoicheîa)*[24]. Lo mismo sucede cuando critica Plutarco la psicología y gnoseología epicúreas sin profundizar en ellas, sino más bien recurriendo en demasiadas ocasiones al fácil expediente de las generalizaciones y simplificaciones a menudo abusivas[25], o cuando polemiza contra la ética epicúrea, y especialmente su teoría del placer, malinterpretando en diversas ocasiones —o sencillamente pasándolas por alto cuando le conviene— ideas centrales como la distinción entre placeres «cinéticos» y «catastemáticos» o la creencia epicúrea de que la ausencia de dolor es el sumo placer, ideas que Plutarco sin duda conocía[26].

En suma, una cosa son las citas epicúreas que aparecen en Plutarco, por lo general fidedignas, y otra bien distinta la interpretación plutarquea de la doctrina epicúrea. En efecto, nuestro autor procura citar bien las palabras epicúreas, pero sólo las que le interesan para sustentar mejor sus críticas, y además las interpreta a menudo *pro domo sua*. Plutarco, como afirma Hershbell benévolamente, «no siempre es exacto en sus discusiones»[27].

---

[24] Sobre la crítica de Plutarco a la teoría atomista epicúrea, *vid.* Hershbell, *op. cit.*, págs. 3370 s. y 3374-3376, y especialmente la detallada exposición de Boulogne, *op. cit.*, págs. 560-611.

[25] Cf. *Col.* 20-21 *(Mor.* 1118C-1119C), 25 (1121A-E) o 28 (1123B-1124B), entre otros pasajes, y véanse Hershbell, *op. cit.*, págs. 3371 s., y especialmente Boulogne, *op. cit.*, págs. 513-559 y 644-655.

[26] Cf. especialmente *Suav. viv. Epic.* 3-6 *(Mor.* 1087D-1091A), y véanse Hershbell, *op. cit.*, págs. 3372 s., y Boulogne, *op. cit.*, págs. 679-686.

[27] Hershbell, *op. cit.*, pág. 3372.

2. *Los escritos antiepicúreos de Plutarco*

El llamado *Catálogo de Lamprias*[28], redactado entre los siglos III y IV, recoge diez títulos de obras escritas por Plutarco contra Epicuro y sus seguidores, de las que sólo se nos han conservado las tres que componen el presente volumen: *Contra Colotes* (núm. 81; abreviado *Col.), Sobre la imposiblilidad de vivir placenteramente según Epicuro* (núm. 82; abrev. *Suav. viv. Epic.)* y *De si está bien dicho lo de «Vive ocultamente»* (núm. 178; abrev. *Lat. viv.).* Los títulos y números de las restantes son: *Contra la doctrina de Epicuro acerca de los dioses* (núm. 80), *Sobre las contradicciones epicúreas* (núm. 129), *Sobre el libre arbitrio contra Epicuro* (núm. 133), *Que los epicúreos dicen cosas más paradójicas que los poetas* (núm. 143), *Selecciones y refutaciones de los estoicos y los epicúreos* (núm. 148), *Sobre la superstición contra Epicuro* (núm. 155)[29], y *Sobre las formas de vida contra Epicuro* (núm. 159). Algunos tratados contra los estoicos presentan títulos similares a las obras antiepicúreas: *Sobre las contradicciones de los estoicos* (núm. 76; cf. núm. 129), *Sobre el libre arbitrio contra los estoicos* (núm. 154; cf. núm. 133), *Que los estoicos dicen cosas más paradójicas que los poetas* (núm. 79; cf. núm. 143). Esta similitud, que se registra también en el número de obras antiestoicas recogidas en el *Catálogo de Lamprias* (9) y en el de las que se nos han conservado (3), ha llevado a los estudiosos a supo-

---

[28] Se trata del inventario (ciertamente descuidado e incompleto) de obras de Plutarco conservadas en una biblioteca: *vid.* M. TREU, *Der sogenannte Lampriaskatalog der Plutarch-Schriften,* Waldenburg, 1873, y ZIEGLER, *op. cit.*, págs. 79-85.

[29] B. ZUCCHELLI, a cuyo cuidado estuvo la edición italiana del *Plutarco* de ZIEGLER, veía en la segunda parte de este título un añadido que debía eliminarse: *vid.* ZIEGLER, *op. cit.*, pág. 82.

ner en Plutarco la intención de combatir de forma paralela las doctrinas de las dos escuelas filosóficas rivales más importantes, así como a pensar que las seis obras supervivientes, tres antiepicúreas y tres antiestoicas, estarían estrechamente ligadas entre sí y constituirían, cada grupo por su parte, una especie de trilogía ideal[30]. Pero es dudoso que esto fuera así, pues, entre otras cosas, la tradición manuscrita de los tratados antiepicúreos conservados no es unitaria; antes al contrario, los tres han seguido suertes dispares en su transmisión, lo que confirma que no eran considerados como una trilogía y como tal conservados[31].

En efecto, los códices más antiguos, de entre los siglos x y xi, sólo incluyen una obra, *Lat. viv. (Vaticanus Urbin. gr.* 97 [U], el más antiguo de todos, datado hacia la mitad del siglo x; *Heidelbergensis Palatinus gr.* 283 [H], también del siglo x, aunque algo posterior al anterior; *Laurentianus* 69, 13 [L], códice rescripto de la segunda mitad del siglo xi; y *Parisinus gr.* 1955 [C], de la misma época que el anterior, del que es copia), o bien *Suav. viv. Epic. (Marcianus gr.* 250 [X], de la segunda mitad del siglo x). En el último decenio del siglo xiii tenemos las primeras ediciones planudeas, que ya incluyen ambos tratados seguidos, primero *Suav. viv.*

---

[30] Cf. Ziegler, *op. cit.*, pág. 155: «Ciertamente no es casual que también de los escritos antiepicúreos nos hayan llegado tres [...]; debemos reconocer más bien en ello la mano de un seleccionador, el cual, en un cierto momento, debió escoger las dos trilogías de escritos polémicos, que de ese modo han llegado hasta nosotros».

[31] Véanse al respecto las consideraciones de I. Gallo en su introducción a *Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto*, Nápoles, 2000, págs. 7 s. y 23. Tampoco los tratados antiestoicos fueron sentidos como una trilogía, pues, además de que una parte de la transmisión se realizó por separado (especialmente *Stoic. rep.)*, cuando se transmitieron juntos siempre se hizo sin unirlos uno a continuación del otro, hasta la edición canónica de Stephanus (1572).

Epic., con el n.º 43, y a continuación *Lat. viv.*, con el n.º 44: nos referimos al *Ambrosianus gr.* 859 (C 126 *inf.)* (α), copiado poco antes de 1296, a partir de distintos modelos, por un grupo de escribas que se iban alternando a las órdenes de Planudes, y al *Parisinus gr.* 1671 (A), terminado de copiar el 11 de julio de 1296, que contiene lo mismo que el anterior (69 tratados de *Moralia)* más las *Vidas*. No será hasta el tercer cuarto del siglo XIV que aparecerá un códice con toda la obra de Plutarco tal y como la conocemos en la actualidad: se trata del magnífico *Parisinus gr.* 1672 (E), en el que confluyen las anteriores ediciones planudeas y nueve tratados más de *Moralia* (numerados del 70 al 78), descubiertos e incluidos aquí, tras los 69 recogidos anteriormente, por Planudes o sus continuadores[32]; entre esos tratados se encuentra *Col.*, con el n.º 73, por lo que son 29 los que lo separan de *Suav. viv. Epic.* y *Lat. viv.* De este códice, o más bien de su modelo, procede el *Parisinus gr.* 1675 (B), datado en torno al año 1430, que contiene también los escritos antiepicúreos en el mismo orden que E aunque separados esta vez por 13 tratados. No obstante, entre los siglos XIV y XV encontramos diversos códices que parecen seguir otra vía de transmisión, pues, aparte de no incluir *Col.*, presentan los otros dos tratados en orden inverso al de la otra rama de la tradición manuscrita (así ocurre en el *Vaticanus gr.* 1676 [n], de mediados del XIV) y además no seguidos, sino separados por algún o algunos otros tratados (como vemos en otros tres códices, todos del siglo XV: el *Vat. Palatinus gr.* 170 [g]: siete tratados entre *Lat. viv.* y *Suav. viv. Epic.;* el

[32] Véase al respecto el artículo de M. MANFREDINI, «La tradizione manoscritta dei *Moralia* 70-77 di Plutarco», *Annali della Scuola Normale di Pisa* 6 (1976), 453-485.

Lond. Harleianus 5692 [c]: dos tratados, y el *Laurentianus gr.* 56, 2 [d]: un tratado)[33].

En resumen, es constatable una cierta simetría entre los tratados antiepicúreos y los antiestoicos de Plutarco recogidos en el *Catálogo de Lamprias,* y no podemos descartar que en principio se tomaran tres tratados de cada grupo conscientemente (aunque tampoco en el *Catálogo de Lamprias* aparecen juntos), pero lo cierto es que luego la gente que los leía y los copiaba no los consideró una trilogía, pues no sintió la necesidad de ponerlos uno a continuación del otro hasta muchísimo tiempo después. No hubo, pues, una trilogía antiepicúrea unitariamente transmitida.

Por lo que se refiere al público al que iban dirigidos estos tratados, actualmente hay consenso general entre los estudiosos respecto a que los escritos antiepicúreos de Plutarco (al igual que los antiestoicos, incluidos también por Ziegler entre los escritos científicos de filosofía) estarían pensados para ser leídos sobre todo en la escuela de Plutarco y en otras similares[34]. Donini ha sugerido recientemente que la mayor dificultad de comentarios como el *De animae pro-*

[33] Para recopilar esta información hemos utilizado fundamentalmente el *Inventario de los manuscritos griegos de Plutarco* del profesor R. Caballero, a quien agradecemos su gentileza al proporcionarnos una copia del trabajo, aún inédito, y su paciente amabilidad aportando datos, aclarando dudas y comentando ideas.

[34] No obstante, C. Santaniello, «Rapporti fra generi letterari e pubblico nel *corpus* plutarcheo», en I. Gallo-C. Moreschini (eds.), *I generi letterari in Plutarco,* Nápoles, 2000, págs. 271-286, ha subrayado (en págs. 283 s.) el problema que plantea al respecto la dedicatoria de *Col.* (sobre la que hablaremos con más detalle en la introducción particular a este tratado) al procónsul de Acaya L. Herennio Saturnino, quien, a lo que sabemos, no era íntimo de Plutarco ni tenía ninguna relación con su escuela (aunque sí, por su posición e influencia, con otros poderosos personajes romanos amigos de Plutarco, como Sosio Seneción).

creatione in Timaeo o las *Platonicae quaestiones* frente a tratados como *Col.* o *De virtute morali* (que Ziegler incluía entre los tratados filosófico-populares de argumento ético) reflejaría que estaban destinados a dos tipos de público distintos por su grado de preparación[35]; es una hipótesis plausible, pero, como apunta Santaniello[36], también para algunos tratados, entre ellos los de polémica antiepicúrea y antiestoica, se puede pensar en un público de nivel cultural no inferior, o no mucho, al de la literatura exegética. En todo caso, superada ya la errónea distinción de Ziegler entre escritos científicos y populares, podemos afirmar, con Gallo, que los tratados antiepicúreos de Plutarco, al igual que el resto de sus escritos filosóficos, estaban «reservados a una *élite,* en muchos casos no de una escuela, sino de una larga categoría de personas, pero siempre *pepaideuménoi*»[37].

Volviendo al terreno de la transmisión textual, merece la pena señalar finalmente que *Lat. viv.* tiene poco en común, por lo que se refiere a aspectos formales y de contenido, con los otros dos tratados antiepicúreos[38], como tendremos ocasión de comprobar luego en las introducciones particulares a cada uno de ellos; sin embargo, han sido *Suav. viv. Epic.* y *Col.*, el primero continuación del segundo, como veremos, y ambos, atendiendo a la forma literaria, diálogos (aunque disten bien poco de los tratados filosóficos propiamente dichos de

---

[35] P. Donini, «Il trattato filosofico in Plutarco», en Gallo-Moreschini (eds.), *op. cit.*, págs. 133-145.

[36] Santaniello, *op. cit.*, pág. 283, n. 34.

[37] I. Gallo, «Plutarco», en I. Lana-E. V. Maltese (dir.), *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, vol. III, Turín, 1998, págs. 31-50, en pág. 38.

[38] Cf. Gallo, *Vivi nascosto...*, pág. 8.

Plutarco)[39], los tratados que más han estado desunidos durante las etapas de su transmisión. En efecto, ambas obras están bastante separadas en los dos códices, E y B, que las contienen completas, así como en la *editio princeps* de los *Moralia*[40]: en concreto las separan treinta ensayos en E, catorce en B y cuarenta y ocho en la Aldina. Según señalan los editores Einarson-De Lacy[41], el primero que las dispuso seguidas fue el jurista e historiador francés Arnoul Le Ferron (Ferronus) en su traducción latina (Lyon, 1555); pero, al no caer en la cuenta de que el comienzo de *Suav. viv. Epic.* se refiere a *Col.*[42], Ferronus mantuvo el orden de la edición que manejaba[43], limitándose a omitir los ensayos que las separaban. Esta ordenación fue asumida por el francés Robert Estienne (Stephanus) en su edición canónica de 1572[44], en la que estos ensayos aparecen respectivamente con los números 73 y 74 (y a continuación, con el n.º 75, *Lat. viv.)*, y de esta edición pasó a todas las posteriores, a pesar de que a mediados del siglo XVII, es decir sólo unas décadas después, Pierre Gassendi había advertido ya la es-

---

[39] Sobre la distinción entre diálogos y tratados filosóficos en la obra de Plutarco véase DONINI, *op. cit.*, quien propone relacionar esa distinción con las dos diferentes tendencias o interpretaciones del platonismo, la escéptica y la dogmática, que encontramos en el propio Plutarco.

[40] Publicada en 1509 por las prensas venecianas de Aldo Manuzio, al cuidado de Demetrio Ducas en colaboración con Erasmo, y compuesta aparentemente a partir de un gemelo perdido del códice B.

[41] B. EINARSON-PH. H. DE LACY, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, Cambridge, Mass.-Londres, 1967, pág. 3.

[42] Cf. *Suav. viv. Epic.* 1 (1086D).

[43] Probablemente la de Basilea de 1542, que era una simple reproducción de la Aldina.

[44] Los *Moralia* se suelen citar según los números de página de la reedición de 1599, que incluía la versión latina de Xylander.

trecha relación entre ambos tratados y la precedencia de *Col.*, al referirse a éste como «el primero de los dos libros contra Colotes» *(priore in Coloten libro)*[45].

Por tales razones, en el presente volumen hemos decidido invertir el orden habitual en que estos tratados plutarqueos, *Col.* y *Suav. viv. Epic.*, suelen presentarse: somos conscientes, por supuesto, de que esta ruptura de la tradición ecdótica podrá ser criticada desde diversos ángulos, pero, en primer lugar, contamos con algunos precedentes que podemos invocar en nuestro apoyo, desde el propio *Catálogo de Lamprias* (que incluye *Suav. viv. Epic.* a continuación de *Col.)*, pasando por la traducción dieciochesca del abate Dominique Ricard[46], hasta el conocido *Plutarco* de Ziegler (que comienza con *Col.* su análisis de los escritos antiepicúreos de Plutarco y considera explícitamente *Suav. viv. Epic.* continuación de éste)[47], y, en segundo lugar, recordamos que es deber de todo filólogo acercarse lo más posible y restaurar de la manera más fidedigna los textos originales, y eso incluye también restablecer el orden que refleje la secuencia temporal en que esos textos fueron escritos.

3. *Ediciones y traducciones*

Para la presente traducción de los tratados antiepicúreos de Plutarco hemos seguido la edición de B. Einarson-Ph. H. de Lacy, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV (Loeb Classical Library, 428), Cambridge, Mass.-Londres, 1967, aunque co-

[45] P. Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita moribus placitisque Epicuri*, Lyon, 1649, pág. 116.

[46] *Œuvres morales de Plutarque*, 17 vols., París, 1783.

[47] Ziegler, *op. cit.*, págs. 155-161 («[*Suav. viv. Epic.*] puede considerarse continuación del *adv. Col.*»: pág. 157).

tejándola en todo momento con la de M. Pohlenz-R. Westman, *Plutarchi Moralia,* vol. VI, fasc. 2 (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig, 1959². No obstante, en algunos pasajes discrepamos de la lectura de los primeros y preferimos la de los segundos o bien la de otros autores: a este respecto, remitimos al lector, además de a las notas textuales en cada una de las introducciones particulares a los tratados que componen este volumen, a las notas que en esos pasajes explican nuestra discrepancia y sus razones. Fuera de estas dos, no existe, por ahora, ninguna otra edición completa de los tratados antiepicúreos de Plutarco. A la espera de que aparezca el volumen correspondiente en la colección Budé (que, al parecer, aún no está asignado a ningún investigador), en el *Corpus Plutarchi Moralium,* que vienen publicando conjuntamente la Universidad de Salerno y el Istituto Universitario Orientale de Nápoles, ha aparecido recientemente la edición del *De latenter vivendo* a cargo de I. Gallo *(Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto,* Nápoles, 2000), y están en preparación las del *Contra Colotem* y *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* a cargo, respectivamente, de M. Bonazzi y A. Casanova.

De las obras plutarqueas que componen el presente volumen sólo conocemos dos comentarios modernos, ambos del mismo tratado: son los de K.-D. Zacher, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu* Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*: Kap. 1-8* (Beiträge zur klassischen Philologie, 124), Königstein, 1982[48], y F. Albini, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum:*

[48] Estamos aún a la espera de que se publique la segunda parte de este comentario, cuya preparación se anunció ya en la revista *Ploutarchos* 2.2 (1986).

Introd., trad. e commento, Génova, 1993. Aunque no se trate de comentarios filológicos propiamente dichos, hay que citar aquí también los exhaustivos estudios de H. Adam, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (Studien zur antiken Philosophie, 4), Amsterdam, 1974, y R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle* (Acta Philosophica Fennica, 7), Helsinki, 1955.

En cuanto a traducciones, hemos manejado especialmente la inglesa que acompaña a la citada edición de la Loeb Classical Library; para traducciones anteriores remitimos a las listas que cierran las introducciones a cada uno de los tratados antiepicúreos en esa edición (unas listas bastante completas pero en las que habría que incluir, al menos, la traducción francesa de Jacques Amyot, *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, París, 1587, tomo I, págs. 277-290 [*XLI. Que l'on ne sçauroit viure ioyeusement selon Epicurus*] y 291-292 [*XLII. Si ce mot commun est bien dit, Cache ta vie*]; tomo II, págs. 588-598 [*LXIX. Contre l'Epicurien Colotes*]). Con posterioridad a la traducción inglesa de Einarson-De Lacy han aparecido, que sepamos, dos traducciones completas de los tratados antiepicúreos: una al francés, editada, junto con los tratados antiestoicos, por Jean Salem (*Plutarque. Du stoïcisme et de l'épicurisme,* París, 1996; pero la autoría de Salem se limita a la introducción y a unas breves notas, pues se trata en realidad de la ya citada traducción del abate Ricard), y otra al griego moderno, dentro de la traducción de los *Ηθικά* de Plutarco publicada por la editorial Kaktos al cuidado de B. Mandilarás (*Ηθικά 28. Περί των κοινών εννοιών προς τους Στωικού, ʽΟτι ουδέ ηδέως ζην έστιν κατ᾽ Επίκορον*, y *Ηθικά 29. Προς Κωλώτην, Ει καλώς είρηται το λάθε βιώσας, Περί μου-*

σικῆς, Atenas, 1997)[49]. De tratados sueltos han aparecido también varias traducciones. Del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* hay ahora tres traducciones italianas: la de A. Barigazzi, *Plutarco. Contro Epicuro,* Florencia, 1978, certeramente anotada y con una buena introducción; la que acompaña al citado comentario de Albini, que también hemos tenido siempre a la vista tanto para la traducción como para las notas a este tratado; y la de F. Sircana, *Plutarco. Non è possibile vivere felici seguendo Epicuro,* Como-Pavía, 1997, correcta pero con introducción breve —y algo desenfocada— y notas mínimas. Del *De latenter vivendo* existen también de tres traducciones recientes: una inglesa a cargo de D. A. Russell, incluida en su libro *Plutarch: Selected Essays and Dialogues,* Oxford, 1993, págs. 120-124; otra italiana, que acompaña a la citada edición de Gallo; y una tercera alemana a cargo de U. Berner- R. Feldmeier-B. Heininger-R. Hirsch-Luipold, *Plutarch. Ist «Lebe im Verborgenen» eine gute Lebensregel?,* Darmstadt, 2000, bilingüe y anotada, con amplias introducciones sobre el autor y la obra e interesantes ensayos interpretativos que facilitan la comprensión del tratado. Del *Contra Colotem,* en cambio, sólo conocemos la existencia (aunque no hemos podido consultarla) de la memoria de licenciatura inédita de D. Babut, redactada en 1951 y titulada «Le *Contre Colotès* de Plutarque. Traduction et commentaire», que R. Flacelière

---

[49] Para el año 2005 está prevista la aparición, en la «Bibliothèque de la Pléiade» del editor Gallimard, de un volumen consagrado a los *Épicuriens* en el que el profesor J. Boulogne, de la Universidad de Lille, ofrecerá su traducción de los textos antiepicúreos de Plutarco: *vid. Ploutarchos* 15.2 (1999). De reciente aparición es su libro *Plutarque dans le miroir d'Épicure* (Lille, 2003), que, aunque todavía no ha podido ser leído por el traductor del presente volumen, al menos queda incluido en la bibliografía.

reconoce haber usado con profusión en su artículo sobre «Plutarque et l'épicurisme» citado más adelante. Por lo que respecta, en fin, a traducciones castellanas, sólo tenemos noticia de una del tratado *De latenter vivendo,* debida a Diego Gracián y publicada en Salamanca en 1571 *(Morales de Plutarco,* fo. 238v-240: *Apologia contra Epicuro Philosopho porque dixo esta razon. Lathe biosas, a saber. Vive de tal manera, que ninguno te sienta aver vivido)* [50].

[50] Cf. J. Bergua Cavero, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII),* Zaragoza, 1995, págs. 162 s., y referencia completa en pág. 272.

BIBLIOGRAFÍA

En cuanto a bibliografía secundaria, en el siguiente listado se recogen sólo aquellos trabajos que tratan específicamente sobre los tratados antiepicúreos de Plutarco o que estudian la relación entre éste y la doctrina epicúrea, tanto en general como sobre algún aspecto concreto. Por su relación directa con este tema, se incluyen también algunas referencias a la situación del epicureísmo en la época de Plutarco y su relación con otras escuelas, y particularmente a la figura del epicúreo Colotes. No es éste, sin embargo, el lugar adecuado para referirse con mayor detalle a la, por lo demás, extensísima bibliografía sobre Epicuro y su escuela[1]; nos limitaremos, pues, a señalar aquí: a) algunos estudios generales recientes, como los artículos de M. Erler, «Epikur» y «Die Schule Epikurs», en H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, 4: Die hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, págs. 29-202 y 203-380 (sobre Colotes: 235-240), respectivamente, y el de R. Goulet, «Épicure de Samos», en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, París, 2000, págs. 154-

[1] Cf., al respecto, la puesta al día bibliográfica, con amplios comentarios, que constituye la parte segunda del volumen colectivo *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Nápoles, 1986, que puede completarse ahora acudiendo a los tres volúmenes de *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993)*, Nápoles, 1996.

181 (aunque el libro de C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, 1981, sigue siendo de recomendable lectura); b) la edición al uso: G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Turín, 1973, si bien conviene manejarla conjuntamente con la venerable edición de H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, todavía bastante útil; y c) la única traducción más o menos completa: la italiana de M. Isnardi Parente, *Epicuro. Opere*, Turín, 1983[2].

F. Albini, «Osservazioni sul *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en G. D'Ippolito, I. Gallo (dir.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Nápoles, 1991, págs. 65-69.

L. Alfinito, «Sull'epicureismo di Cassio in Plutarco, *Vita di Bruto*, 37», *Vichiana* 3 (1992), 227-236.

H. von Arnim, «Kolotes», *RE* XI 1 (1921), 1120-1122.

G. Arrighetti, «Un passo dell'opera *Sulla natura* di Epicuro, Democrito e Colote», *Cronache Ercolanesi* IX (1979), 5-10.

A. Barigazzi, «Note al *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco», *Prometheus* 3 (1977), 255-266, y 4 (1978), 139-154.

—, «Plutarco e il dialogo 'drammatico'», *Prometheus* 14 (1988), 141-163.

—, «L'amore: Plutarco contro Epicuro», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 9), Ferrara, 1988, págs. 89-108.

—, «Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: il *De latenter vivendo*», *Prometheus* 16 (1990), 45-64 (reimpr., en versión revisada y corregida, en su libro *Studi su Plutarco*, Florencia, 1994, págs. 115-140).

U. Berner, «Plutarch und Epikur», en U. Berner-R. Feldmeier-B. Heininger-R. Hirsch-Luipold, *Plutarch. Ist «Lebe im Verborgenen» eine gute Lebensregel?*, Darmstadt, 2000, págs. 117-139.

[2] Existe una útil versión, también italiana, de los *Epicurea* de Usener, realizada por L. Massa Positano y publicada en Padua en 1969.

E. Bignone, «Studi plutarchei», *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica* 14 (1916), 257-283.

—, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florencia, 1936 (2.ª ed., 1973).

J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme*, tesis doctoral (Universidad de París IV), París, 1986.

—, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Lille, 2003.

F. E. Brenk, «Cassius' «Epicurean» Explanation of Brutus' Vision in Plutarch's *Broutos*», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 9), Ferrara, 1988, págs. 109-118.

A. Carlini, «Appunti di lettura», *Maia* 21 (1969), 273-279.

A. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», *Cronache Ercolanesi* 6 (1976), 61-67.

P. Cosenza, «Plutarco e la ragion di Stato. Osservazioni su alcuni particolari dei *Praecepta gerendae reipublicae* e del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco», *Archivio della Ragion di Stato* 6 (1998), 125-128.

W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906 (reimpr. Ámsterdam, 1965).

P. de Lacy, «Colotes' First Criticism of Democritus», en J. Mau & E. G. Schmidt (eds.), *Isonomia*, Berlín, 1964, págs. 67-77.

T. Dorandi, «Gli scritti antiepicurei di Plutarco», en *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Nápoles, 1983, págs. 679-682.

—, «Colotès de Lampsaque», en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, París, 1994, págs. 448-450.

M. Erler, «Kolotes [2]», en *Der Neue Pauly*, Bd. VI (1999), cols. 671 s.

J. Ferguson, «Epicureanism under the Roman Empire», *ANRW* II 36.4 (1990), 2257-2327.

F. Ferrari, «La falsità delle asserzioni relative al futuro: un argomento epicureo contro la mantica in Plut. *Pyth. orac.* 10», en M. Erler (ed.) *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart, 2000, págs. 149-163.

R. FLACELIÈRE, «Plutarque et l'épicurisme», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Génova, 1959, págs. 197-215.

P. FRASSINETTI, «Altre note al *Non posse suaviter vivi sec. Epic.* di Plutarco», en R. GENDRE (ed.), *Lathe biosas: ricordando Ennio S. Burioni*, Alessandria, 1998, págs. 129-134.

I. GALLO, «La polemica antiepicurea nel *De latenter vivendo* di Plutarco: osservazioni e note esegetiche», en *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale (Napoli-Anacapri, 19-26 maggio 1993)*, Nápoles, 1996, vol. II, págs. 929-937.

—, «Plutarco contro Epicuro: l''anima luce' nel *De latenter vivendo*», en *Ὁδοὶ Διζήσιος. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Florencia, 1996, págs. 215-220.

G. GIANGRANDE, «On the Text of Plutarch's *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en I. GALLO (dir.), *Contributi di filologia greca*, Nápoles, 1990, págs. 61-90.

M. GIGANTE, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Nápoles, 1981.

—, *Cinismo e epicureismo*, Nápoles, 1992.

—, *Kepos e Peripatos*, Nápoles, 1999.

S. GONZÁLEZ ESCUDERO, «Εὐδαιμονία divina en el *Colotes* de Plutarco», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, págs. 123-130.

J. P. HERSHBELL, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW* II 36.5 (1992), 3353-3383.

G. INDELLI, «Colote di Lampsaco, il bersaglio polemico di Plutarco, e Polistrato, il terzo capo del Giardino», *Cronache Ercolanesi* 30 (2000), 45-52.

A. M. IOPPOLO, «Su alcune recenti interpretazioni dell scetticismo dell'Accademia. Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121 F-1122 F: una testimonianza su Arcesilao», *Elenchos* 21 (2000), 333-360.

M. ISNARDI PARENTE, «Plutarco contro Colote», en I. GALLO (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 9), Ferrara, 1988, págs. 65-88.

G. M. LATTANZI, «La composizione del *De latenter vivendo* di Plutarco», *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica* 60 (1932), 332-337.

J. F. MARTOS MONTIEL, *El tema del placer en la obra de Plutarco,* Zaragoza, 1999, págs. 114-131.

J. G. MONTES CALA, «Εὐφροσύνη convival en Plutarco», en J. G. MONTES-M. SÁNCHEZ-R. J. GALLÉ (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de mayo de 1998),* Madrid, 1999, págs. 3-28.

R. PIETTRE, «La proscynèse de Colotès: une lecture de Plutarque, *Moralia* 1117b-f», en *Lalies: actes des sessions de linguistique et de littérature. 18 (Aussois, 25-30 août 1997),* París, 1998, págs. 185-202.

D. N. SEDLEY, «Colotes», en D. J. ZEYL (ed.), *Encyclopedia of Classical Philosophy,* Londres-Chicago, 1997, págs. 148 s.

O. SEEL, «Zu Plutarchs Schrift *De latenter vivendo* (Plut., *Mor.* 75, 1128 a - 1130 c, VI 479 Bernard.)», en *Antidosis. Festschrift für W. Kraus zum 70. Geburtstag*, ed. por R. HANSLIK, A. LESKY & H. SCHWABL, Viena-Colonia-Graz, 1972, págs. 357-380.

P. A. VANDER WAERT, «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», *Greek, Roman & Byzantine Studies,* 30 (1989) 225-267.

J. I. WARREN, «Socratic scepticism in Plutarch's *Adversus Colotem*», *Elenchos* 23 (2002) 333-356.

R. WESTMAN, «Kritisches zu Plutarch *Moralia* 1033 A-1130 E», *Acta Academiae Aboensis* 24 (1959), 1-15.

K. ZIEGLER, *Plutarco,* ed. italiana, trad. por M.ª Rosa Zancan Rinaldini, del libro *Plutarchos von Chaironeia* (Stuttgart, 1949 [= PAULY-WISSOVA, *RE*, XXI, 1951, cols. 635-962]), Brescia, 1965, págs. 155-161.

CONTRA COLOTES

INTRODUCCIÓN

El presente tratado de Plutarco, que figura con el número 81 en el *Catálogo de Lamprias,* es una réplica al libro del epicúreo Colotes *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos,* perdido hoy para nosotros y desconocido por otras fuentes.

Colotes de Lámpsaco[1] se había convertido en discípulo de Epicuro durante la estancia del filósofo en esta ciudad de Asia Menor (entre 310 y 306 a. C.). Su espontáneo acto de veneración al maestro, en emocionado agradecimiento

[1] Sobre la figura y la obra de Colotes, aparte del trabajo pionero de W. Crönert, *Kolotes und Menedemos,* Leipzig, 1906, deben verse fundamentalmente las págs. 26-107 de R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes,* Helsinki, 1955, así como los artículos de H. von Arnim, «Kolotes», *RE* XI 1 (1921), 1120-1122, D. N. Sedley, «Colotes», en D. J. Zeyl (ed.), *Encyclopedia of Classical Philosophy,* Londres, 1997, págs. 148 s., y especialmente los de M. Erler, «Die Schule Epikurs», en H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, 4: Die hellenistische Philosophie,* Basilea, 1994, págs. 235-240, y «Kolotes [2]», en *Der Neue Pauly,* Bd. VI (1999), cols. 671 s., y T. Dorandi, «Colotès de Lampsaque», en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques,* vol. II, París, 1994, págs. 448-450, que remiten a la bibliografía esencial.

por sus enseñanzas[2], así como los diminutivos cariñosos con que Epicuro solía llamarlo[3], sugieren que sería aún muy joven cuando Epicuro abandonó Lámpsaco para trasladarse a Atenas y fundar allí el famoso Jardín. Suponiendo que Colotes tuviera como mucho catorce años cuando empezó a oír las lecciones de Epicuro (la misma edad con que éste comenzó sus estudios de filosofía), su fecha de nacimiento habría que situarla entre 324 y 320 a. C. Tras la partida del maestro, Colotes siguió manteniendo contacto con éste, como prueban diversos fragmentos de cartas de Epicuro[4], y es posible que llegara incluso a dirigir la escuela de Lámpsaco, pues sabemos de un discípulo suyo, Menedemo, que lo abandonó para pasarse a los cínicos[5].

La mayor parte de las obras de Colotes de las que conservamos noticia son polémicas[6]. Así, entre los papiros de Herculano se conservan fragmentos de *Contra el «Lisis» de Platón (PHerc.* 208) y *Contra el «Eutidemo» de Platón (PHerc.* 1032)[7], y sabemos por Macrobio y Proclo que escribió una obra contra los mitos de Platón en la *República*[8].

---

[2] Cf. Plutarco, *Col.* 17 (1117B-C), y *Suav. viv. Epic.* 18 (1100A).

[3] *Col.* 1 (1107D).

[4] Cf. Epicuro, frags. 62-66 y 119 Arrighetti.

[5] *Vid.* Crönert, *op. cit.*, pág. 4; sobre la identidad de este Menedemo (que no debe identificarse con Menedemo de Eretria, como quería A. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», *Cronache Ercolanesi* 6 [1976], 61-67), *cf.* M. Gigante, *Cinismo e epicureismo*, Nápoles, 1992, págs. 73 s., y Dorandi, *op. cit.*, pág. 450.

[6] Véase el mencionado artículo de Concolino Mancini, así como la recopilación y traducción de fragmentos a cargo de M. Isnardi Parente, *Epicuro. Opere*, Turín, 1983, págs. 567-584.

[7] *Vid.* M. Capasso, *Manuale di papirologia ercolanese*, Lecce, 1991, págs. 193 s.

[8] Macrobio, *In Somn. Scip.* I 1, 9-2, 4; Proclo, *In Plat. Remp.* II 105, 23-121, 25 Kroll. Isnardi Parente, *op. cit.*, págs. 581 s., atribuye

También se le atribuye un tratado *Sobre las leyes y la consideración social*, del que conservamos sólo el título, transmitido por Filodemo [9].

Pero, sin duda, la obra más conocida de Colotes fue la mencionada *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*, que provocó la réplica de Plutarco, a partir de cuyas críticas puede ser reconstruida [10]. El libro se enmarca en la polémica mantenida por Colotes contra la Academia escéptica de Arcesilao, a quien alude sin nombrar por estar vivo aún, según nos dice Plutarco [11]. Puesto que Arcesilao fue elegido escolarca de la Academia entre 268 y 264 a. C., el libro de Colotes no pudo escribirse antes de la primera de esas fechas. Podemos precisar aún más, pues Colotes dedicó su libro a un rey Ptolomeo [12], que no puede ser otro que Ptolomeo II Filadelfo, que reinó entre 282 y 246 a. C., y, como sugieren Einarson-De Lacy, es posible que Colotes escribiera el libro durante una visita a Atenas y se lo dedicara al rey con motivo de su alianza con

también a esta obra de Colotes dos fragmentos de Diógenes de Enoanda, frags. 5, cols. I-III, y 6, cols. I-II Grilli.

[9] Filodemo, *De adul.*, *PHerc.* 1457, col. 10, 16-17. Esta atribución, considerada insegura por B. Einarson-Ph. H. de Lacy, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, Cambridge, Mass.-Londres, 1967, pág. 155, pero aceptada por Dorandi, *op. cit.*, pág. 450, y Erler, «Kolotes [2]», col. 671, fue sugerida por Crönert, *op. cit.*, pág. 130, n. 542, quien, poniendo en relación el título transmitido por el papiro con un pasaje de Plutarco, *Col.* 34 (1127D = Epicuro, frag. 61 Arrighetti), pensaba que la obra se referiría a la exhortación que hacía Epicuro a Idomeneo a no vivir esclavizado a las leyes y a las opiniones de los hombres.

[10] Véanse al respecto los intentos de reconstrucción de Westman, *op. cit.*, págs. 45-86, y de Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 166-181.

[11] *Col.* 24 (1120C).

[12] Cf. *Col.* 1 (1107E).

Atenas en la guerra cremonídea, que acabó con la entrega de la ciudad a Antígono Gónatas en 262 a. C[13].

En su libro, Colotes atacaba sucesivamente a Demócrito, Parménides, Empédocles, Sócrates, Meliso, Platón, Estilpón y dos escuelas contemporáneas cuyo nombre silencia y que Plutarco identifica con la de los cirenaicos y la Academia de Arcesilao[14]. Lo cierto, sin embargo, es que el ataque de Colotes se dirigía principalmente contra esta última escuela, y en concreto contra su doctrina de la *epoché* o suspensión del juicio, a la que Colotes contraponía la *enárgeia* o clara evidencia como criterio único de verdadero conocimiento[15]; pero antes, Colotes pasaba revista a las opiniones de los mencionados filósofos, a quienes los escépticos de la Academia consideraban sus predecesores, a fin de refutarlas con el argumento de que, al desacreditar el testimonio de los sentidos, hacen imposible la relación con los objetos externos y por tanto la vida.

En suma, el libro de Colotes del que habla Plutarco es un ejemplo del típico *élenchos*, esto es, la refutación siste-

[13] Einarson-De Lacy, *op. cit.*, pág. 154. Se equivoca gravemente F. Albini, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Génova, 1993, pág. 9, al pretender que el tratado de Colotes habría sido un encargo del propio Epicuro, que habría querido ganarse así la simpatía de Tolomeo II antes de abandonar Lámpsaco: pero esto último sucedió a lo más tardar en 306 a. C., cuando Colotes era todavía un quinceañero inexperto y faltaban aún casi cuatro décadas para que Ptolomeo II llegara al trono.

[14] El orden, salvo la posición inicial de Demócrito, es cronológico: cf. Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 155 s. Plutarco altera algo en su crítica el orden original, tratando a Empédocles antes que a Parménides y a Platón antes que a Sócrates, y pasando por alto a Meliso (probablemente por haber defendido ya a Parménides, su maestro).

[15] Cf. Gigante, *op. cit.*, pág. 74.

mática de las doctrinas de otros filósofos[16], en el ámbito de una polémica dirigida contra los filósofos mencionados a propósito de la imposibilidad de conocer el mundo sensible. Tanto el título como el estilo y lenguaje utlizados por Colotes parecen también típicos en este género de escritos, a juzgar por un título similar del epicúreo Metrodoro[17] y por la dureza y el polémico doble sentido, muy cercano al de Colotes, que empleaba Metrodoro en su ataque a Diógenes de Sinope, según nos ilustra el propio Plutarco[18]. Muchas de las críticas de Colotes conservadas por Plutarco y otras fuentes son dialécticamente endebles o filosóficamente superficiales, y es un hecho que la escuela nunca le concedió el estatus de autoridad que tuvieron Epicuro, Metrodoro y otros discípulos[19]. Probablemente, sin embargo, sus obras ejercieron una influencia notable sobre los epicúreos posteriores, como indican algunas referencias en las críticas antiescépticas de Polístrato contra los académicos y de Diógenes de Enoanda contra Demócrito y Aristóteles[20]. Ésta es la razón principal que explica por qué Plutarco le dedicó tanta atención al libro de Colotes más de tres siglos después de su aparición. En efecto, la obra de Colotes parece haber tenido una influencia duradera dentro de la escuela epicúrea, de ahí que, al atacarla, Plutarco estaba criticando también las ideas

---

[16] Probablemente este tipo de crítica había sido ya practicada por el propio Epicuro, como sugieren E. Acosta Méndez-A. Angeli, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Nápoles, 1992, pág. 53.

[17] Citado por Clemente de Alejandría, *Strom.* II 131, 1 (= Metrodoro, frag. 5 Körte): *Sobre la gran importancia que para la felicidad tiene la causa que depende de nosotros más que de las causas externas.*

[18] Cf. *Col.* 32 (1127B-C), y *vid.* Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 154, n. *a*, y 164, n. *a*.

[19] *Vid.* Sedley, *op. cit.*, pág. 149.

[20] *Vid.* Acosta Méndez-Angeli, *op. cit.*, pág. 54, y J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW* II 36.5 (1992), 3362.

de los epicúreos del siglo primero d. C. Además, el libro de Colotes habría favorecido la polémica epicúrea no sólo contra el «divino» Platón, como llama Plutarco en alguna ocasión al fundador de la Academia, sino también contra una serie de pensadores (Empédocles, Demócrito, Parménides, Sócrates) considerados autoridades por los académicos y hacia quienes el propio Plutarco mostraba un considerable interés. Puede suponerse, pues, que Plutarco no sólo se oponía a las ideas sustentadas por Colotes, sino también a los objetivos elegidos por éste para su ataque[21].

El tratado *Contra Colotes* fue datado por Ziegler[22] en torno al 98-99 d. C., basándose en que Plutarco lo dedicó a un tal Saturnino[23], identificado ya por Bourget[24] con el romano L. Herennio Saturnino, que fue procónsul de Acaya en esos años. Por lo que sabemos, este Saturnino no era íntimo de Plutarco ni tenía ninguna relación con su escuela (aunque sí la debía de tener, por su posición e influencia, con otros poderosos personajes romanos amigos de Plutarco, como Sosio Seneción). No parece probable que Plutarco le dedicara su tratado después de dejar el cargo, pero sería posible que lo hubiera hecho antes, por haberlo conocido durante una de sus estancias en Roma, quizá la de poco

[21] *Vid.* HERSHBELL, *op. cit.*, págs. 3361 s. Podría existir también, como quiere ALBINI, *op. cit.*, pág. 10, una razón «didáctica» para explicar el interés de Plutarco por la obra de Colotes, en el sentido de que, al tratar a varios filósofos de diversas escuelas, «podía representar un buen punto de partida (o de llegada) para discutir la 'historia de la filosofía'».

[22] K. ZIEGLER, *Plutarco*, Brescia, 1965, págs. 156 s.; véanse también WESTMAN, *op. cit.*, pág. 21, y EINARSON-DE LACY, *op. cit.*, pág. 188.

[23] Cf. *Col.* 1 (1107E).

[24] E. BOURGET, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis*, Montpellier, 1905, pág. 71; *vid.* también E. GROAG, *Die römischen Reichsbeamten von Achaia bis auf Diokletian*, Leipzig, 1939, págs. 49-51, y B. PUECH, «Prosopographie des amis de Plutarque», *ANRW* II 33.6 (1992), 4855.

después del año 90; sin embargo, la ausencia de cualquier otra alusión al tal Saturnino por parte de Plutarco, lo que sugiere una relación superficial entre ambos, unida a la sutil comparación del Queronense entre el alto cargo romano y la dignidad real de Ptolomeo II, a quien Colotes, como sabemos, había dedicado su libro, confirman la datación del tratado plutarqueo en las fechas antedichas, es decir, en plena época de madurez de Plutarco, que por entonces tendría poco más de cincuenta años[25].

El *Contra Colotes* se presenta como un diálogo cuyo escenario es la escuela de Plutarco, en Queronea[26]. Pero se trata de una obra dialogada sólo en principio, pues a partir del cap. 2 (1108 B), tras sólo dos breves intervenciones de su discípulo Aristodemo, Plutarco introduce una larga exposición narrativa, sostenida por él mismo, de refutación del mencionado escrito de Colotes y de defensa de las posiciones de los filósofos criticados por éste. El escrito de Colotes debía de ser breve, pues fue leído y contestado en una sola sesión de la escuela[27], y además dio tiempo a oír las protestas de algunos compañeros disidentes y a continuar la discu-

---

[25] R. Flacelière, «Plutarque et l'épicurisme», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Génova, 1959, págs. 197-215, en pág. 205, n. 13, aceptaba la opinión de D. Babut, en su memoria de licenciatura titulada *Le Contre Colotès de Plutarque. Traduction et commentaire*, París, 1951, de que Plutarco escribió tanto éste como los otros dos tratados antiepicúreos conservados siendo ya septuagenario. Aunque hay que reconocer que no hemos podido consultar la memoria inédita del profesor Babut, y por tanto ignoramos los argumentos en que basaba esta opinión, sin embargo, por los datos disponibles parece descartable, en principio, una datación tan alta.

[26] Sobre esta escuela, *vid.* Ziegler, *op. cit.*, págs. 37-41, quien la define como «una especie de filial de la Academia ateniense».

[27] Cf. Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 181 s.

sión durante el paseo que solía seguir a la clase, como veremos en el tratado siguiente, *Suav. viv. Epic.*

La refutación de Plutarco mezcla las explicaciones y contraargumentos filosóficos con una serie de procedimientos que van desde la ironía no siempre sutil hasta el puro insulto[28]. Según el análisis de Boulogne[29], muchos de estos procedimientos, sobre todo en su aspecto más descarnado de reproches o invectivas *ad hominem* (Colotes es tachado de insolente y grosero, de adulador engreído, de inculto y deshonesto), no son más que lugares comunes usuales en las controversias entre escuelas filosóficas, prácticas convencionales consagradas por una larga tradición de literatura polémica, con frecuencia simplemente panfletaria. Pero por debajo de estos artificios literarios tópicos subyace un sentimiento de rechazo hacia la persona y las ideas de Colotes que no deja de aflorar en el tratado plutarqueo. Como escribe Boulogne, «debemos guardarnos de prestar a nuestro autor, cuyo temperamento no tenía nada de colérico, mayor hostilidad de la que experimentaba realmente. Sin embargo, es significativo que dirija a Colotes reproches a los que escapan Epicuro y Metrodoro. Esta diferencia de tratamiento revela quizá una antipatía más importante» (pág. 151).

La estructura del *Contra Colotes* y los distintos temas desarrollados a lo largo de sus capítulos pueden verse en la siguiente sinopsis[30]:

---

[28] Cf. M. Isnardi Parente, «Plutarco contro Colote», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco,* Ferrara, 1988, págs. 65-88.

[29] J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme*, París, 1986, págs. 146-159.

[30] *Vid.* las sinopsis de Ziegler, *op. cit.*, págs. 155 s., y de Westman, *op. cit.*, págs. 21-25, y sobre todo el resumen de Einarson-De Lacy, *op. cit.*, págs. 183-187, que seguimos de cerca.

Cap. 1 (1107D-E). Dedicatoria y presentación del libro de Colotes refutado por Plutarco.

Cap. 2 (1107E-1108D). Plutarco narra cómo, tras la lectura del escrito de Colotes, se vio exhortado por sus compañeros, y especialmente por el enfadado Aristodemo, a asumir la tarea de refutar a Colotes y defender a los filósofos calumniados por éste, iniciando su exposición con una breve crítica general del epicureísmo.

Cap. 3 (1108D-F). Comienza la crítica a Colotes, primero desde un punto de vista general (por lo deshonesto de su metodología, que utiliza fragmentos inconexos y descontextualizados para deformar a su conveniencia el pensamiento de aquellos a los que ataca, y por su impericia, al no darse cuenta de que muchas de sus críticas podrían volverse contra el propio Epicuro) y luego, ya hasta el final del tratado, de forma particular. El primer filósofo atacado por Colotes es Demócrito, a pesar de que el propio Epicuro se declaraba democríteo.

Caps. 4-9 (1108F-1111E). Colotes critica a Demócrito por afirmar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra. Pero Demócrito, según Plutarco, no sólo no afirmó ese relativismo cualitativo, sino que lo combatió en Protágoras; además, eso mismo puede derivarse de la afirmación del propio Epicuro de que todas las impresiones sensibles son verdaderas. En efecto, la teoría epicúrea de las *aisthḗseis* predica la subjetividad de las percepciones sensoriales, y pone como ejemplos el vino, que puede producir tanto calor como frío, o los colores, que no son intrínsecos a los cuerpos, ejemplos ambos que se pueden encontrar en textos epicúreos: Colotes, pues, arroja piedras contra su propio tejado. El segundo reproche de Colotes a Demócrito era que su afirmación de que las cualidades de los objetos son convencionales y que en realidad no existe sino átomos y vacío, atenta contra los sentidos y destruye la propia percepción de la vida. Plutarco replica que lo criticable no es esa conclusión, que Demócrito admite pero a la que Epicuro se sustrae con su acostumbrada incoherencia, sino la propia premisa, que considera inmutables los elementos primarios e

imposibilita con ello la generación de toda cualidad. Esta dificultad la habrían superado Platón, Aristóteles y Jenócrates con la doctrina de los cuatro elementos *(stoicheîa),* que, frente a los átomos, desprovistos de toda capacidad generativa, tienen desde el primer momento sus propias cualidades.

Caps. 10-12 (1111F-1113E). Empédocles, con su afirmación de que no existe nacimiento ni muerte sino sólo mezcla y disgregación de elementos, habría hecho imposible la vida, según Colotes. Pero a Epicuro se le puede hacer la misma acusación, replica Plutarco, pues es imposible derivar alma y vida de la doctrina de los átomos, e incluso con mayor razón, porque Empédocles, al menos, proporcionó a sus elementos ciertas cualidades aparte de la mera impenetrabilidad y dureza de los átomos, desprovistos de toda capacidad generativa. Colotes malinterpreta los versos de Empédocles, especialmente el uso de la palabra *phýsis,* que Empédocles emplea, según Plutarco, con el sentido de «nacimiento», utilizándolo para negar la generación a partir de la nada, y no, como cree Colotes, para indicar simplemente la realidad empírica de un objeto, que es precisamente el uso epicúreo y que a Plutarco le parece una pura tautología.

Cap. 13 (1113E-1114F). Los «torpes sofismas» que imputa Colotes a Parménides no son rechazables, según Plutarco, pues no tuvieron consecuencias morales o religiosas vergonzosas, que sí tienen las ideas epicúreas. El monismo de Parménides, al afirmar que «el universo es uno», elimina la vida, según Colotes; pero también Epicuro obra así al desdoblar ese universo singular en dos, cuerpos (aunque Plutarco utiliza aquí con toda intención la expresión singular «infinitud de cuerpos») y vacío, y decir que el vacío no es nada. Además, esos principios epicúreos no conducen a nada, mientras que Parménides combina como elementos la luz y la oscuridad para producir el mundo. Tampoco su afirmación de que «el ser es uno» elimina la sensación, sino que distingue entre lo opinable (la sensación) y lo inteligible (el ser), como hizo Platón con su teoría de las Ideas.

Caps. 14-16 (1114F-1116E). Respecto a Platón, cuya teoría de las Ideas critica Colotes, Plutarco reprocha en primer lugar la nula preparación filosófica del epicúreo, al decir que Aristóteles y los peripatéticos siguieron esa teoría, cuando en realidad se opusieron a ella. Por otra parte, su tratamiento del concepto platónico del ser demuestra su incapacidad de entender la metafísica de Platón, pues lo que hace éste es distinguir entre el mundo del ser, el verdadero, y el mundo del devenir, la imitación, pero no elimina la realidad.

Caps. 17-21 (1116E-1119C). Se enfrenta Plutarco a continuación a los insultos que Colotes dirigía a Sócrates: la «vulgaridad» del episodio del oráculo de Delfos y la «charlatanería» de lo que decía, distinto de lo que hacía. A lo primero responde Plutarco con sorna e ironía citando ejemplos de expresiones o hechos epicúreos verdaderamente vulgares y soeces, en su opinión, y a lo segundo, mencionando los hechos heroicos de la vida de Sócrates. A continuación, Colotes acusaba a Sócrates por su posición escéptica respecto a las sensaciones, y se burlaba de su afirmación de que ni siquiera se conocía a sí mismo. Plutarco defiende a Sócrates de lo primero recurriendo a la máxima del propio Epicuro según la cual nadie está irrefutablemente convencido de nada excepto el sabio: puesto que Colotes no fue considerado sabio (como lo fueron Epicuro y Metrodoro), ¿cómo puede decir que las sensaciones son verdaderas? En realidad, en nuestros actos nos servimos de las sensaciones ateniéndonos a las apariencias, pero no podemos confiar en ellas como totalmente ciertas e infalibles. En cuanto a lo segundo, Plutarco inserta la frase de Sócrates en el contexto de su investigación sobre la naturaleza del hombre y muestra su verdadero sentido: la pregunta crucial, qué es el hombre, no parece habérsela planteado Colotes, pero sí otros muchos, incluido el propio Epicuro, quien, sin embargo, no supo contestarla; y aunque fuera una cuestión absurda, que no lo es, ¿por qué habría de impedirnos vivir?

Caps. 22-23 (1119C-1120B). Estilpón es el siguiente objetivo de Colotes, cuya crítica se centra, según Plutarco, en la negación de la predicabilidad de los conceptos y omite sus ideas sustanciales

y su irreprochable personalidad. Pero esto es un simple juego sofístico, según Plutarco, un artificio dialéctico que en absoluto suprime la realidad de las cosas ni empeora nuestra vida, como hacen en cambio los epicúreos con su prohibición de adjudicar a los dioses los antiguos epítetos que describen sus ocupaciones y dones, o con su rechazo de la categoría lingüística del significado, que pone en peligro la percepción misma de la realidad e imposibilita el pensamiento.

Caps. 24-25 (1120B-1121E). Colotes atacaba a continuación a los filósofos de su época, pero sin citarlos por su nombre, algo que Plutarco achaca a cobardía. Plutarco conjetura que Colotes se refería primero a los cirenaicos y luego a la Academia de Arcesilao. Respecto a los cirenaicos, que rechazaban pronunciarse sobre los objetos externos y se limitaban a hacer afirmaciones sobre sus propias sensaciones, Plutarco ataca a Colotes por deformar esta doctrina utilizando de modo torticero no las palabras de la escuela, sino sus propios neologismos cómicos. Plutarco muestra a continuación cómo los cirenaicos son consecuentes con su doctrina sobre las percepciones sensoriales, que es básicamente la misma que la de los epicúreos, y en cambio éstos fluctúan al interpretarlas unas veces como verdaderas y otras como falsas o inseguras.

Caps. 26-29 (1121E-1124C). Colotes acusaba a Arcesilao de no haber aportado nada original a la filosofía. Plutarco achaca esto a la envidia de Colotes y, recordando la acusación que hicieron a Arcesilao los sofistas de entonces en el sentido de que tomaba sus ideas de Sócrates, Platón, Parménides y Heráclito, agradece irónicamente a Colotes su reivindicación de la doctrina académica como una antigua tradición. Plutarco expone la teoría de la suspensión del juicio *(epoché)*, que ha resistido bien ataques mucho más elaborados que la inepta crítica de Colotes, y muestra que la objeción epicúrea de que debemos «asentir» a la evidencia es contradictoria con su afirmación de que no necesitamos maestro (es decir, intervención de la razón) para saber que el placer es el bien, sino sólo tener sentidos y ser de carne. Los académicos no distorsionan la sensación forzando el asentimiento, simplemente elimi-

nan las opiniones y tratan la sensación como lo que naturalmente es, como algo irracional. La acusación de que retener el asentimiento es incluso más irracional que negar lo evidente es refutada por Plutarco con ejemplos del tratamiento epicúreo de la «clara evidencia»: los epicúreos niegan el consenso de la humanidad cuando rechazan las creencias religiosas y el afecto natural de padres por hijos, niegan nuestros propios sentimientos cuando afirman que no hay término medio entre placer y dolor, y niegan la clara evidencia de que la sensación puede errar cuando llaman reales a los fantasmas de la locura y la ilusión. En realidad, es más razonable desconfiar de toda sensación que confiar en sensaciones como ésas, como deberíamos hacer si todas las sensaciones fueran igualmente verdaderas.

Caps. 30-34 (1124D-1127E). Finalmente Plutarco, aunque sin nombrar a Arcesilao, toma una afirmación que Colotes había dirigido contra éste y la presenta como la crítica más dañina de los epicúreos. Colotes había elogiado a quienes instituyen leyes y costumbres por rescatarnos de la turbación y la guerra, y añadía que cualquiera que proponga destruir todo esto nos reducirá a un salvajismo bestial. Plutarco lo niega; incluso sin nuestra leyes, las doctrinas de Parménides, Sócrates, Heráclito y Platón nos preservarían de una vida tal. En realidad, son las doctrinas epicúreas las que hacen necesarias las leyes, porque son esas mismas doctrinas las que anulan las leyes, y especialmente las creencias religiosas de la humanidad, que garantizan el orden social mediante el temor a los dioses. Plutarco entonces repasa las ideas epicúreas sobre legisladores y su exhortación a abstenerse de cargos públicos y las contrasta con la conducta de los otros filósofos (omitiendo a los cirenaicos y a Arcesilao, y añadiendo a Heráclito y a Meliso), para terminar diciendo que la disputa epicúrea no es tanto con los legisladores, a los que denigran, cuanto con la ley misma, cuya autoridad ponen en duda al enseñar que sólo debemos obedecerla si con ello evitamos eventuales castigos.

NOTA TEXTUAL

	EINARSON-DE LACY	LECTURA ADOPTADA
1108B	οἱ κακῶς	οὕτω κακῶς (POHLENZ)
1109E	Ὅρα δέ	Ὅρα δὴ (POH. *ex* B)
1112E	τὸν Ἡρακλέα	τὸν Ἡρακλέα ⟨ἀναιρεῖ τὸν Ἡρακλέα⟩ (POH. *ex* AMYOT)
1116D	φύσεις ταύταις αἷς (ὡς *codd.*)	φύσεις ταύταις ὧν (POH. *ex* WYTTENBACH)
1117F	ἐρωτάσθω πρῶτος (ἐρωτάτω πρῶτον *codd.*)	ἐρωτάτω πρῶτον ⟨ἑαυτὸν⟩ (POH. *ex* BERNARDAKIS)
1118D	τῆς καταρχῆς	τῆς κυρίας ἀρχῆς (BURY)
1121B	οὐ λεγούσης – γέγονε (λέγουσι *codd.*)	⟨ὡς⟩ οὐ λέγουσι – γεγονέναι (POH. *ex* WY.)
1121E	τὸν Ἐπίκουρον	τὸν Ἐπικούρειον (POH. *ex* CROENERT)
1121F	καὶ δόξαν	⟨καινοτομίας⟩ καὶ δόξαν (POH. *ex* REISKE)
1123A	πάσχειν τὸ μὴ ⟨πάσχειν⟩	πάσχειν τὸ μὴ ⟨κινεῖσθαι⟩ (POH.)
1123B	καὶ ⟨πῦρ – ἐρέσσει⟩	καὶ ⟨ἡ δ᾽ ἐκ χιτώνων πῦρ – ἐρέσσει⟩ (POH. [*app.*] *ex Euripidis verbis)*
1127D	ἐπικατηγόρημα	ἐστι κατηγόρημα (POH. *ex* STEPHANUS)

CONTRA COLOTES, EN DEFENSA DE LOS DEMÁS FILÓSOFOS

1. Colotes, a quien Epicuro solía llamar de forma cariñosa Colotín o Colotillo[1], publicó un libro, mi querido Saturnino[2], titulado *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*[3]. Colotes dedicó su libro al rey Ptolomeo[4]; yo creo que tú repasarás con gusto mis lecciones contra Colotes puestas aquí por escrito, pues eres amigo de lo bello y lo añejo y tienes por la más regia ocu- 1107D E

---

[1] EPICURO, frag. 140a (pág. 346) USENER; cf. PROCLO, *In Plut. rem. publ. comm.* II 111, 11-12 KRALL. En nuestra traducción, adaptamos al uso castellano los diminutivos griegos *Kōlōtarân* y *Kōlōtárion*.

[2] Se trata de L. Herennio Saturnino, procónsul de Acaya en 98-99 d. C.; sobre el personaje y la dedicatoria, así como sobre la figura y la obra de Colotes, cf. lo dicho en la introducción a este tratado.

[3] Cf. PLUTARCO, *Suav. viv. Epic.* 1 (1086C).

[4] Como ya puso de manifiesto W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos,* Leipzig, 1906, pág. 13, se trata de Ptolomeo II Filadelfo, que reinó entre 282 y 246 a. C. A juzgar por esta dedicatoria, el escrito de Colotes sería una especie de protréptico para convencer al rey de que se ocupara en el estudio de la filosofía, o bien una defensa ante calumnias promovidas contra los epicúreos en el entorno del rey: cf. R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes,* Helsinki, 1955, págs. 41 y 93.

pación el recuerdo y manejo, en la medida de lo posible, de las palabras de los antiguos.

2. Pues bien, hace poco, durante la lectura del tratado,
F uno de nuestros compañeros, Aristodemo de Egio[5] (sin duda lo conoces: no es un simple cofrade de la Academia, sino el más entusiasta seguidor de Platón)[6], consiguió, no sé cómo, mantenerse en un inusual silencio y procuró oír hasta el final de manera adecuada. Pero cuando la lectura tocó a su fin, dijo: «Y bien, ¿a quién vamos a encomendar la defensa de los filósofos frente a éste? Porque yo no apruebo la actitud de Néstor, que, cuando era necesario elegir al mejor de los nueve, obró al azar y lo echó a suertes»[7]. «Pero observa», dije yo, «que fue él mismo quien se encargó del sorteo,

[5] Sobre este alumno de Plutarco, que será el encargado de exponer las críticas a la teología epicúrea en PLUT., *Suav. viv. Epic.* 2 (1086F), cf. K. ZIEGLER, *Plutarco*, Brescia, 1965, pág. 47; H. ADAM, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Ámsterdam, 1974, pág. 9; y esp. K.-D. ZACHER, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs*, Königstein, 1982, págs. 15-16.

[6] La palabra griega que traducimos por «cofrade» es *narthēkophóron*, 'portador del *nárthēx* (= férula, tirso)', mientras que «entusiasta seguidor» corresponde al griego *emmanéstaton orgiastḗn:* como se ve, son términos propios de determinados ritos mistéricos; cf. la sentencia órfica recogida precisamente por PLATÓN, *Fedón* 69c: «Como dicen los de las iniciaciones, 'muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes'».

[7] Aristodemo se refiere al episodio homérico *(Ilíada* VII 170 ss.) en el que el troyano Héctor reta a combate singular al más valiente de entre los griegos; éstos titubean un poco, pero, ante la arenga del viejo y prudente Néstor, se presentan voluntarios nueve héroes, entre ellos Ayante, que será quien salga finalmente elegido por la suerte ante la alegría de la hueste, que conoce su bravura y fortaleza. PLUT. alude también a este episodio en *Laud. ips.* 15 (544D).

de modo que la selección se hizo bajo la dirección del más prudente[8], 1108A

y saltó del morrión justo la suerte que querían,
la de Ayante[9].

Sin embargo, si tú te encargas de la elección,

¿cómo entonces podría olvidarme del divino Odiseo?[10].

Conque mira y considera cómo vas a replicar a este individuo». Y respondió Aristodemo: «Bueno, ya sabes aquello de Platón, que, irritado con su esclavo, no quiso azotarlo personalmente, sino que se lo mandó a Espeusipo, diciendo que él estaba furioso; así que coge tú también a este sujeto y castígalo como quieras, porque yo estoy furioso[11]».

Como también los otros me exhortaban a lo mismo, dije: B
«Debo hablar, pues; pero temo dar la impresión yo también de hablar con mayor seriedad de la debida contra el libro por culpa de la irritación que me ha provocado la rudeza,

---

[8] Plutarco le recuerda sutilmente a Aristodemo quién es el director.

[9] HOMERO, *Il.* VII 182-183.

[10] HOM., *Il.* X 243 (= *Od.* I 65); citado por PLUT. también en *Adulat.* 11 (55B).

[11] El enfado de Aristodemo se explota aquí con fines retóricos, para oponerlo a la calma de Plutarco, como vemos a continuación, y sugerir así, subrayándolo con la alusión al ejemplo de Platón, que la crítica será serena y objetiva: cf. WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, págs. 108 s., y J. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, París, 1986, pág. 151. La anécdota platónica la cuenta también PLUT. en *Lib. educ.* 14 (10D); cf. también *Ser. num. vind.* 5 (551B). DIÓGENES LAERCIO (III 38-39) cuenta esta misma anécdota, pero cambiando a Espeusipo por Jenócrates. El filósofo ateniense Espeusipo (407-339 a. C.) fue sobrino y discípulo de Platón y su sucesor al frente de la Academia, desde el año 347 hasta su muerte: *vid.* K.-H. STANZEL, *s. v.* «Speusippos», *Der neue Pauly* [*NP*] 11 (2001), cols. 812-815.

chocarrería e insolencia de este sujeto, que está continuamente como echándole hierba a Sócrates y preguntando cómo es que éste se lleva el alimento a la boca y no a las orejas. Quizá pudiera uno incluso reírse de estas cosas pensando en la afabilidad y la gracia de Sócrates;

sin embargo, por mor de todo el ejército griego

de los demás filósofos, entre los que se encuentran Demócrito, Platón, Estilpón, Empédocles, Parménides y Meliso[12], tan[13] malamente tratados, no sólo

es vergonzoso callar[14],

---

[12] Demócrito de Abdera *(c.* 460-370 a. C.) fue discípulo de Leucipo y sistematizador de la teoría atomista fundada por éste: *vid.* D. O'Brien, *s. v.* «Démocrite d'Abdère» (D70), en R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* [*DPhA*], vol. II, París, 1994, págs. 649-715. Estilpón de Mégara *(c.* 385-295 a. C.) fue uno de los últimos representantes de la escuela megárica, de inspiración socrática muy próxima a los cínicos, y tuvo entre sus discípulos a Zenón, el fundador del estoicismo: *vid.* G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae,* Nápoles, 1990, vol. IV, págs. 93-106. Empédocles de Agrigento *(c.* 492-432 a. C.), filósofo, poeta, legislador, taumaturgo, estableció la teoría que concibe el universo integrado por cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego): *vid.* R. Goulet, *s. v.* «Empédocle d'Agrigente» (E 19), *DPhA*, vol. III, págs. 66-88. Parménides de Elea *(c.* 540-450 a. C.) fue discípulo de Jenófanes, cuyas enseñanzas desarrolló en actitud polémica contra el dualismo de los pitágoricos (ser y no-ser, infinito y cosmos, etc.) y contra el movilismo de Heráclito; su discípulo, Meliso de Samos, mantuvo en lo esencial la ontología del maestro, pero modificando el concepto de ser limitado y afirmando por contra su infinitud: *vid.* I. Bodnár, *s. v.* «Parmenides», *NP* 9 (2000), cols. 337-341, y «Melissos [2]», *NP* 7 (1999), cols. 1188 s.

[13] Corrección de Pohlenz *(hoútō),* quien encuentra una expresión similar en Plut., *E ap. Delph.* 6 (386D): cf., *supra* la nota textual.

[14] Junto con el anterior verso, es cita del *Filoctetes* de Eurípides (frag. 796 Nauck).

sino que incluso resulta impío andarse con concesiones o eludir el empleo de la máxima franqueza al hablar en favor C de hombres que han hecho avanzar la filosofía hasta su actual grado de reputación. Y es que la vida nos la han dado nuestros padres con la ayuda de los dioses, pero la vida buena, en mi opinión, se la debemos a los filósofos, de quienes hemos tomado el razonamiento que aúna justicia y ley para refrenar los deseos; y vivir una vida buena es vivir participando en la comunidad, queriendo a los amigos y siendo temperante y justo, nada de lo cual permiten quienes van pregonando que el bien se encuentra en el vientre[15], y que por todas las virtudes juntas no pagarían ni una moneda de cobre agujereada si de todas ellas se suprimiera totalmente el placer[16], y que el único discurso que necesitan sobre los dioses y el alma es que ésta se disuelve y perece y que aquéllos no se preocupan en absoluto por nuestros asuntos[17]. Porque si éstos reprochan a los demás filósofos que con su D sabiduría anulan la vida, los demás filósofos los acusan a ellos de enseñar a vivir de manera innoble y propia de las bestias.

---

[15] Cf. el cap. 30 (1125 A) de este mismo tratado, así como *Suav. viv. Epic.* 3 (1087 D) y 17 (1098 D), con las respectivas notas *ad loc.* También CICERON, *Acad. Pr.* II 46 (140), utiliza el argumento de que poner el placer como fin arruina y subvierte el orden social.

[16] EPIC., frag. 512 Us. En su edición de este tratado, POHLENZ, al igual que otros estudiosos, postulaba aquí una laguna en el texto (ya lo hacía USENER, quien trataba de colmarla de manera un tanto farragosa); no piensan así los editores EINARSON-DE LACY, como tampoco WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, pág. 183 (cf. también sus *Addenda* a la edición de POHLENZ, pág. 235), quien propone incluso eliminar el adverbio *dícha* (aunque, procediendo así, la frase no cambiaría sustancialmente de sentido pero quedaría, en nuestra opinión, bastante más forzada).

[17] Cf. EPIC., *Carta a Heródoto* 65; *Máx. capit.* 1; frags. 181-182 ARRIGHETTI. Cf. también frags. 362-364 Us.

3. »Lo cierto es que, si bien estas ideas saturan los tratados de Epicuro y recorren su filosofía, Colotes compone su libro arrancando ciertas frases o partes de un argumento privadas de su sentido real y sacando de contexto fragmentos mutilados[18] que silencian aquello que los confirma y los hace comprensibles y creíbles, como si se tratara de monstruos de los que vemos en el mercado o en una pintura[19]; y esto, por supuesto, lo sabéis mejor que nadie vosotros», dije, «que conocéis al dedillo los escritos de los antiguos. A mi modo de ver, Colotes, como el lidio, abre la puerta a su ruí-
E na[20]; y no una sola puerta, sino que, con la mayoría de las cuestiones que plantea, que son precisamente las de mayor calado, pone en serios aprietos a Epicuro.

El libro comienza con Demócrito[21], que obtiene de Colotes una óptima y conveniente compensación por sus ense-

---

[18] Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 1 (1086 D), y nota *ad loc.*

[19] Cf. el cap. 28 (1123 C) de este tratado, sobre la representación artística de monstruosas fantasías, y *Curios.* 10 (520 C), sobre el mercado de monstruos en Roma.

[20] Cf. PLUT., *Quaest. conv.* II 3, 3 (636 F), donde se habla de abrir «la puerta del proverbio». Este proverbio, que se aplicaba al ladrón torpe (cf. E. L. VON LEUTSCH-F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* Hildesheim, 1965 [= Gotinga, 1839], vol. 1, pág. 114 [98]), tuvo su origen sin duda en la famosa historia del lidio Candaules relatada por HERÓDOTO, I 8 ss.

[21] Para el orden en que los filósofos debían de ser tratados en el escrito de Colotes, Cf. WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, págs. 43-44, quien propone el siguiente: Demócrito-Parménides-Empédocles-Sócrates-Platón-Estilpón-cirenaicos-Arcesilao; como vemos, exceptuando la posición inicial de Demócrito, en general se respetaba el orden cronológico. Como señaló G. ARRIGHETTI, «Un passo dell'opera *Sulla natura* di Epicuro, Democrito e Colote», *Cronache Ercolanesi* IX (1979), 5-10, diversos papiros de Herculano testimonian que los argumentos empleados por Colotes contra Demócrito habían sido utilizados ya por el propio Epicuro en su polémica contra los atomistas. Sobre la interpretación plutarquea de De-

ñanzas[22]. Efectivamente, el propio Epicuro se proclamó durante mucho tiempo democríteo, como dice, entre otros, Leonteo, uno de los más fieles discípulos de Epicuro, cuando, en carta a Licofrón, afirma que Epicuro rendía honores a Demócrito por haber alcanzado antes que él el recto conocimiento, y que su sistema en conjunto era calificado de «democríteo» porque Demócrito había hallado antes los principios de la filosofía de la naturaleza[23]. Y Metrodoro, en su obra *Sobre la filosofía,* ha declarado abiertamente que, sin la precedente guía de Demócrito, Epicuro no habría pro- F gresado hacia la sabiduría[24]. Pero si, como piensa Colotes, es imposible vivir según las doctrinas de Demócrito, entonces Epicuro hizo el ridículo al seguir a un filósofo que conduce a la negación de la vida.

4. »Colotes lo acusa en primer lugar de introducir confusión en la vida al afirmar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra. Pero dista tanto Demócri-

---

mócrito, cf. J. P. Hershbell, «Plutarch and Democritus», *Quaderni Urbinati di Cult. Class.* 39 (1982), 81-111.

[22] Epic., frag. 234 Usener (quien cita en nota las dos frases siguientes, hasta el principio del párrafo 1108 F).

[23] Demócrito, frag. A 53 Diels-Kranz. Desde el principio del párrafo hasta aquí constituye el frag. 138 Arr. de Epicuro. Sobre Leonteo de Lámpsaco, a quien cita Dióg. Laerc., X 25, tras los principales discípulos de Epicuro (Metrodoro, Polieno, Hermarco), cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 220-222, y T. Dorandi, *s. v.* «Leonteus [2]», *NP* 7 (1999), col. 62. El tal Licofrón a quien se dirigía la carta nos es desconocido.

[24] Metrodoro, frag. 33 Körte. Metrodoro de Lámpsaco (*c.* 330-277) fue uno de los primeros discípulos de Epicuro y, como él, fecundo escritor: cf. Dióg. Laerc., X 22-24. Los fragmentos que de su obra nos han llegado (buena parte de ellos a través de Plutarco) los recogió A. Körte, *Metrodori Epicurei Fragmenta,* Leipzig, 1890 (*Jahrb. f. class. Philol.*, Suppl.-Bd. 17, págs. 529-597); véase también T. Dorandi, *s. v.* «Metrodoros [3]», *NP* 8 (2000), cols. 133 s.

1109A to de considerar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra, que polemizó con el sofista Protágoras[25] por decir precisamente eso y escribió contra él muchos argumentos convincentes. Colotes, que ni en sueños se topó con esos argumentos, no ha atinado con la frase en la que Demócrito declara que el algo no tiene más existencia que la nada, denominando "algo" al cuerpo y "nada" al vacío, en la idea de que este último posee una cierta naturaleza y realidad propias[26].

En todo caso[27], quien piensa que "nada posee una cualidad en mayor grado que otra" está asumiendo el principio epicúreo de que "todas las representaciones que provienen
B de nuestros sentidos son verdaderas". En efecto, si una persona dice que el vino es seco y otra dice que es dulce y ninguna de las dos yerra en su sensación, ¿cómo puede ser el vino más seco que dulce? También es posible observar que

[25] Cf. Protágoras, frag. A 15 D.-K. El sofista Protágoras de Abdera (*c.* 490-420 a. C.), uno de los creadores de la ciencia del lenguaje, la retórica y la prosa científica, fue famoso en la antigüedad por su agnosticismo respecto a la existencia y naturaleza de los dioses y por su relativismo individualista, plasmado en la célebre frase «El hombre es la medida de todas las cosas», que puede interpretarse en el sentido de que todas las sensaciones y creencias son verdaderas para la persona que las tiene: *vid.* M. Narcy, *s. v.* «Protagoras [1]», *NP* 10 (2001), cols. 456-458. Sobre la fórmula escéptica *ou mâllon* en que basa Colotes su primera acusación a Demócrito, *vid.* P. De Lacy, «Colotes' First Criticism of Democritus», en J. Mau & E. G. Schmidt (eds.), *Isonomia*, Berlín, 1964, págs. 67-77, A. Graeser, «Demokrit und die skeptische Formel», *Hermes* 98 (1970), 300-317, y M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Nápoles, 1981, págs. 66 ss.

[26] Demócr., frag. B 156 D.-K.; sobre la distinción democrítea entre cuerpo (átomos) y vacío, cf. Demócr., frag. A 37 y 49 D.-K.

[27] Desde aquí hasta el final del cap. 5 constituye el frag. 152 Arr. (= 250 Us.) de Epicuro.

el agua de un mismo baño está caliente para unos y fría para otros, pues unos ordenan que se añada agua fría y otros agua caliente. Cuentan que una mujer espartana fue a visitar a Berenice, la esposa de Deyótaro, y en cuanto se acercaron la una a la otra se dieron la vuelta, incapaces, al parecer, de soportar la una el perfume y la otra la manteca[28]. Por tanto, si una sensación no es más verdadera que otra, parece claro que el agua no estará más fría que caliente, y que el perfume c
o la mantequilla no serán más fragantes que malolientes; porque si se sostiene que el mismo objeto aparece a uno de una manera y a otro de otra, en realidad se está diciendo que es de ambas.

5. »En cuanto a las consabidas correspondencias y disposiciones de los conductos sensitivos[29], así como las múl-

---

[28] Según F. Olck, *s. v.* «Butter», *Realencyclopädie des Altertumswissenschaft* [*RE*] III 1 (1897), col. 1090, el *boútyron*, «nata, mantequilla, manteca», era un alimento muy apreciado y un signo de prosperidad entre los bárbaros, que solían untarse con ella, principalmente en las regiones habitadas por los celtas, donde no había aceite de oliva, y da entre otros ejemplos éste de la mujer (que no hija, como dice el *Diccionario Griego-Español* de F. R. Adrados, *s. v.* «*Bereníkē* 6») del gálata Deyótaro. Que Berenice es esposa de este rey de los gálatas, hijo de Sinórix, que vivió entre finales del siglo II y mediados del I a. C., lo comprobamos en W. Spickermann, *s. v.* «Deiotaros», *NP* 3 (1997), col. 376.

[29] Esas «correspondencias y disposiciones de los conductos sensitivos» *(symmetríai kaì harmoníai tôn perì tà aisthētḗria pórōn)* eran, en efecto, una idea frecuentemente usada por los epicúreos para explicar la subjetividad de las percepciones sensoriales: cf., por ejemplo, Epic., *Carta a Heródoto* 47-53; *Carta a Pítocles* 107; frag. 284 Us. En su edición, Körte asigna a Metrod. (frag. 1) la mayor parte de este párrafo, a lo que se opone Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 175, n. 2; la verdad es que, como anota M. Isnardi Parente, *Epicuro. Opere*, Turín, 1983, pág. 304, n. 1, no existen razones definitivas para tal asignación, si bien es cierto que en todas estas referencias Plutarco no sólo tenía en cuenta la obra de

tiples mezclas de simientes que, diseminadas en todos los sabores, olores y colores, dicen los epicúreos que producen en cada persona una sensación cualitativa diferente, ¿no los llevan directamente a no diferenciar unos objetos de otros? En efecto, cuando quieren rebatir a los que piensan que la sensación es engañosa porque ven que de las mismas cosas pueden provenir afecciones opuestas para quienes las expe-
D rimentan, enseñan que, al estar todos los elementos confundidos y mezclados a la vez, y puesto que por naturaleza uno se adapta a una cosa y otro a otra, no es posible que todos aprehendan o perciban la misma cualidad, ni que el objeto percibido afecte a todos por igual en cada una de sus partes, sino que cada uno se encuentra solamente con aquellos elementos que armonizan con su facultad sensitiva; por ello no es correcto disputar sobre si el objeto es bueno o malo o blanco o no blanco, creyendo confirmar las sensaciones propias con la negación de las ajenas: no debemos oponernos a ninguna sensación[30], pues todas implican una aprehension de algo, al tomar cada una de la múltiple mezcla, como de
E una fuente, aquello que le conviene y le es propio, ni hacer enunciados generales cuando nuestra aprehensión es parcial, ni creer que todos debemos experimentar lo mismo, puesto que cada persona se ve afectada por diferentes cualidades y propiedades del objeto.

Hora es ya de aclarar que los hombres que imponen esa indiferenciación cualitativa a los objetos no son otros que quienes presentan todo objeto sensible como un compuesto de cualidades de todo tipo,

Epicuro, sino toda la tradición epicúrea posterior. Sobre los «conductos» *(póroi)*, cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 3 (1087D), y la nota *ad loc.*

[30] Cf. EPIC., *Máx. capit.* 23 y 24.

mezclado como mosto filtrado[31],

y reconocen que, si admiten que cualquier objeto sensible es una unidad y no una pluralidad, se van al traste sus modelos y desaparece completamente su criterio de verdad».

6. »Mira ahora[32] lo que hace decir Epicuro en su *Simposio* a Polieno[33], que discute con él sobre el poder calorífico del vino. Al decir éste: "¿No admites, Epicuro, los ardo- F
res producidos por el vino?", Epicuro replicó: "¿Por qué hay que sentenciar que el vino produce calor sin más?", y un poco después: "Parece claro, en efecto, que el vino no produce calor sin más; habría de decirse más bien que para tal persona tanta cantidad de vino produce calor"[34]. Y luego, estableciendo como causa de esto la presión y dispersión de unos átomos y además las mezclas y uniones de otros du- 1110A
rante el proceso de asimilación del vino en el cuerpo, concluye: "Por eso no se debe afirmar de manera absoluta que el vino produce calor, sino que en tal constitución y en determinadas condiciones tanta cantidad produce calor, pero

[31] Fragmento de tragedia anónimo (NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 420).

[32] Adoptamos, con POHLENZ, la lectura del manuscrito B *(dé): vid. supra* nuestra nota textual.

[33] Polieno de Lámpsaco (muerto antes de 271 a. C.) fue uno de los primeros discípulos de Epicuro, quien le hizo despreciar las matemáticas, en las que sobresalía, por el estudio de la filosofía. Escribió un tratado antiestoico *Contra Aristón* y otro *Sobre las definiciones;* sus fragmentos han sido recogidos por A. TEPEDINO GUERRA, *Polieno. Frammenti,* Nápoles, 1991.

[34] EPIC., frag. 21.1 ARR. (= 58 Us.). En *Quaest. conv.* III 5 (651F-653B), menciona también PLUT. el *Simposio* de EPICURO en relación con la cuestión de si el vino tiene una acción refrigerante o calorífica; cf. también al respecto ARISTÓTELES, *Problemas* III 5 (871a28 ss.) y III 26 (874b23 ss.).

en tal otra tanta cantidad produce frío. Pues en ese conjunto de átomos que es el vino hay también ciertas sustancias naturales de las que podría derivar el frío o que, si se combinan con otras, podrían producir la naturaleza del frío. Por consiguiente, se engañan tanto los que dicen que el vino produce solamente frío, como los que dicen que produce solamente calor"[35].

Evidentemente, quien dice que la mayoría se engaña al
B suponer que lo que calienta es calorífico y lo que enfría refrigerante, pero no piensa que de su discurso se sigue que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra, en realidad se está engañando a sí mismo.

Añade Epicuro que "muchas veces el vino no aporta poder calorífico o refrigerante al entrar en el cuerpo, sino que, al alterarse la masa corporal y producirse un cambio de posición de sus átomos, ora los átomos que generan calor se reúnen en un mismo punto y proporcionan por su elevado número calor y fogosidad al cuerpo, ora, en cambio, se retiran y producen frío"[36]».

7. »No hay duda de que este razonamiento puede servir para todo lo llamado y considerado amargo, dulce, purificante, soporífero o luminoso, puesto que nada posee una
C cualidad o potencia en grado absoluto ni es más activo que pasivo cuando entra en los cuerpos, sino que su composición y propiedades varían según los diferentes cuerpos. De hecho, el propio Epicuro, en el libro segundo de su obra *Contra Teofrasto,* cuando dice que los colores no son connaturales a los cuerpos, sino que se originan según un cierto orden y disposición de los átomos en relación con la vista,

---

[35] Epic., frag. 21, 2 Arr. (= 59 Us.).

[36] Epic., frag. 21, 3 Arr. (= 60 Us.).

con este razonamiento está afirmando que un cuerpo no es más incoloro que coloreado[37]. Sin embargo, poco antes había escrito textualmente las siguientes palabras: "Pero incluso independientemente de este punto particular, no sé cómo puede afirmarse que en la oscuridad estos objetos tienen color. La verdad es que muchas veces, cuando el aire circun- D
dante se difunde con un grado de oscuridad uniforme, unos perciben la diferencia de colores, pero otros no la perciben a causa de la debilidad de su vista. Es más, cuando entramos en una habitación oscura no tenemos ninguna visión del color, pero si permanecemos en ella un poco lo vemos"[38]. Por tanto, de ningún cuerpo podrá decirse de manera absoluta que tiene color o que no tiene color. Si el color es relativo, también lo blanco y lo azul[39] serán relativos; y si esto es así, también lo serán lo dulce y lo amargo, de modo que de toda cualidad se puede afirmar con veracidad su existencia tanto como su inexistencia, pues para quienes experimenten una determinada cualidad esa cualidad existirá, pero no existirá para quienes no la experimenten.

---

[37] Sobre la doctrina epicúrea de los colores, cf. LUCRECIO, II 730 ss. Probablemente, Epicuro estaría respondiendo aquí al ataque de Teofrasto a la doctrina democrítea de las cualidades perceptibles: cf. TEOFRASTO, *Sobre los orígenes de las plantas* VI 2; *De sensu* 68-83 (especialmente 72-82, sobre el color). Testimonios de otros ataques de la escuela epicúrea contra Teofrasto nos conserva CIC., *Sobre la nat. de de los dioses* I 33 (93).

[38] EPIC., frag. 16 ARR. (= 29 US.). Ideas muy similares expone LUCR., II 746-7 y 795-8. USENER recoge también como frag. 30 todo este cap. 7, salvo el último párrafo. Sobre la extensión de la cita, cf. WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, págs. 141-143, con argumentos convincentes.

[39] Plutarco parece estar pensando en el color del mar, a juzgar por el término que emplea, *kyanoûn*, 'azul oscuro', y por paralelos como CIC., *Acad. Pr.* II 33 (105), o LUCR., II 766-775, en los que se habla de las distintas tonalidades del mar.

E Así pues, Colotes derrama sobre sí mismo y sobre su maestro el turbio fango en que se encuentran, según su propia afirmación, quienes predican la relatividad cualitativa de los objetos.

8. »Pues bien, ¿acaso sólo aquí se muestra nuestro buen amigo

médico de otros y él mismo cubierto de llagas?[40]

No, en absoluto: de forma aún más evidente, en el segundo de sus reproches no cae en la cuenta de que, junto con Demócrito, está excluyendo de la vida a Epicuro. Afirma, en efecto, que la frase de Demócrito: "Por convención es el color, por convención lo dulce", por convención la mezcla, etc., "pero en realidad hay sólo átomos y vacío"[41], atenta
F contra los sentidos, y que quien persevera en este razonamiento y lo pone en práctica ni siquiera podría pensar de sí mismo que es un hombre o que vive.

Nada tengo que objetar a este argumento, pero afirmo que estas ideas son tan inseparables de las doctrinas de Epicuro como la forma y el peso son, según ellos mismos dicen, inseparables del átomo[42]. ¿Pues qué dice Demócrito? Que sustancias infinitas en número, indivisibles e indestructibles, y que además carecen de cualidades y son inalterables, se mueven en el vacío en el que están diseminadas; que cuando se acercan unas a otras o se encuentran o se en-
1111A trelazan, se forman agregados, que en unos casos se presentan como agua, en otros como fuego, en otros como una

[40] Euríp., frag. 1086 Nauck, citado también por Plut. en *Adulat.* 32 (71F), *Cap. inim. util.* 4 (88D) y *Frat. am.* 6 (481A).
[41] Cf. Demócr., frags. A 49, B 9, B 117 y B 125 D.-K.
[42] Epic., frag. 275 Us.

planta, en otros como un hombre, pero que todo lo que existe son las formas indivisibles [*átomoi*], como él las llama, y nada más; que no hay, en efecto, generación a partir del no ser, pero que de las cosas que son tampoco puede llegar a generarse nada, porque los átomos, por su solidez, no pueden experimentar afecciones ni modificaciones; y que es por ello por lo que no existe el color, pues debería proceder de lo incoloro, ni tampoco la naturaleza o el alma, pues deberían proceder de lo que carece de cualidades y es inalterable[43].

Demócrito, por tanto, debe ser criticado no por admitir las consecuencias de sus principios, sino por establecer los principios que llevan a esas consecuencias. Pues no debió considerar inmutables los elementos primarios, pero, desde el momento en que así los consideró, debió comprender que con ello desaparece la generación de toda cualidad. Pero advertir lo absurdo y negarlo es una total desvergüenza; de modo que Epicuro actúa con total desvergüenza cuando afirma que pone como base los mismos principios que Demócrito[44], pero no dice que "por convención es el color" y lo dulce y lo amargo y las restantes cualidades. En todo caso, si 'no dice' significa 'no admite', está siguiendo su práctica habitual: pues suprime la providencia, pero dice que deja la piedad[45], y elige la amistad a causa del placer que proporciona, pero dice que sufre por sus amigos los mayores dolores[46], y dice que parte de la hipótesis de un universo B

[43] Demócr., frag. A 57 D.-K.

[44] Cf. *supra*, cap. 3 (1108E).

[45] Epic., frag. 368 Us.; cf. *Suav. viv. Epic.* 21 (1102B), donde Plutarco critica con sorna y más en detalle esta actitud hipócrita, a su parecer, de los epicúreos con respecto a la religión.

[46] Epic., frag. 546 Us.

infinito, pero no suprime las nociones de 'alto' y 'bajo'[47].
C Ni siquiera entre vino y risas es muy apropiado comportarse de ese modo, tomando la copa, bebiendo cuanto uno quiere y devolviendo el resto; pero especialmente en el discurso se debe recordar aquel sabio dicho: "Los principios no son necesarios, las conclusiones sí"[48]. Por tanto, no era necesario sentar, o mejor dicho tomar de Demócrito la premisa de que los átomos son los principios de todas las cosas; pero una vez establecida la doctrina y adornada con sus persuasivos argumentos iniciales, hay que apurarla hasta las heces[49], o bien demostrar cómo cuerpos que carecen de cualidades han producido todo tipo de cualidades por el simple hecho de juntarse. Por poner un ejemplo: lo llamado caliente, para vosotros, ¿de dónde ha llegado y cómo les ha sobrevenido a
D los átomos, que ni vinieron trayendo consigo el calor ni devinieron calientes al juntarse? Pues lo primero implica posesión de cualidad, y lo segundo capacidad natural de sufrir afecciones, y ni lo uno ni lo otro, según afirmáis, puede darse en los átomos debido a su incorruptibilidad[50]».

9. »"¿Y qué?", diréis. "¿No pasaba eso también con Platón y con Aristóteles y con Jenócrates[51], que, a partir de

[47] EPIC., frag. 299 Us.; cf. *Carta a Heródoto* 60.

[48] A pesar de que Plutarco la presenta como algo bien conocido, esta sentencia no se encuentra en ningún otro lugar de la literatura grecolatina clásica conservada.

[49] Cf. ARISTÓFANES, *Plut.* 1085, y LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Graec.*, II, pág. 212 (86): «Hay que beber el vino hasta las heces»; el dicho aparece utilizado por PLUT. también en *Cup. div.* 5 (525D).

[50] Todo este amplio párrafo constituye el frag. 288 Us. de EPIC.

[51] Frag. 52 HEINZE. Jenócrates de Calcedón fue discípulo personal de Platón, a quien acompañó en su tercer viaje a Siracusa, y sucesor de Espeusipo como escolarca de la Academia de 339 a 314 a. C. Por lo que podemos deducir de sus escasos fragmentos, intentó una estricta sistemati-

cuatro elementos simples y primarios, se generaba oro de lo que no es oro, y piedra de lo que no es piedra, y así con todas y cada una de las demás cosas?" Por supuesto. Pero para estos filósofos los principios, desde el mismo momento en que se reúnen para la generación de cada cosa, llevan, a modo de grandes contribuciones, sus propias cualidades, y cuando a una se juntan y combinan, lo seco con lo húmedo, E lo frío con lo caliente, lo duro con lo blando, al ser cuerpos que en sus afecciones interactúan unos sobre otros y cambian completamente, generan al mismo tiempo objetos diversos según las diversas mezclas. El átomo, en cambio, en sí y por sí está vacío y desprovisto de toda capacidad generativa, y cuando se encuentra con otro experimenta una sacudida debido a su dureza y resistencia, pero no sufre ni causa ninguna otra afección, sino que golpean y son golpeados todo el tiempo, sin poder producir no ya sólo un animal o un alma o un ente natural, sino ni siquiera una pluralidad colectiva de ellos, ni un solo conglomerado, al estar en constante agitación y dispersión[52].

10. »Pero Colotes, como si se dirigiera a un rey iletrado, F también hace presa en Empédocles, como si éste estuviera inspirado por la misma doctrina:

Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno
de los seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,

zación del pensamiento del maestro y acentuó la tendencia pitagorizante del último platonismo: *vid.* R. M. Dancy, «Xenocrates», en D. J. Zeyl (ed.), *Encyclopedia of Classical Philosophy,* Chicago, 1997, págs. 568-570.

[52] Epic., frag. 286 Us. Encontramos este mismo argumento (es imposible que de los átomos surja nada distinto) en Cic., *Sobre la nat. de los dioses* I 39 (110), y en Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* III 187.

sino que sólo la mezcla y el intercambio de lo mezclado existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres[53].

No veo yo en qué forma sutil plantea esto dificultades res-
1112A pecto a la vida para quienes sostienen que no existe generación del no ser ni destrucción del ser, sino que llaman generación a la conjunción de unos determinados entes con otros, y muerte a su disgregación[54]. Que Empédocles dijo *nacimiento* con el sentido de *generación* lo dejó claro él mismo al oponerle *muerte*. Pero si ni viven ni pueden vivir los que establecen que las generaciones son mezclas y las corrupciones disgregaciones, ¿qué otra cosa hacen estos epicúreos? Sin embargo Empédocles, al atribuir a los elementos en sólida juntura cualidades como el color, la blandura o la humedad, en cierto modo les proporciona la mez-
B cla y la cohesión natural que sirve para unirlos. En cambio quienes juntan a una átomos inalterables e inconmovibles no los hacen producir nada, más que múltiples y constantes colisiones; porque el entrelazamiento que impide su disgregación acrecienta aún más su entrechocar, de modo que lo que llamamos *generación* es, según ellos, no mezcla ni soldadura, sino confusión y conflicto. Y si los átomos, tras una brevísima colisión, ora se alejan por el impacto, ora se acercan al debilitarse el golpe, resulta que el tiempo que están separados unos de otros, sin contacto ni unión, es más del doble, de forma que nada pueden producir por ellos mismos, ni siquiera un objeto inanimado, y mucho menos la
C percepción, el alma, la inteligencia o el pensamiento, que, por más que se quiera, no dan la impresión de haberse originado entre átomos y vacío, unos átomos que ni por sí

[53] Empédocles, frag. B 8 D.-K.
[54] Epic., frag. 283 Us.

mismos tienen cualidades ni juntos experimentan afecciones o cambios, y cuya unión ni siquiera es capaz de producir composición, mezcla y cohesión natural, sino golpes y rebotes[55]. De modo que, con las doctrinas de éstos, que establecen unos principios vacíos, inalterables, sin relación con la divinidad e inanimados, y además imposibles de mezclar y fusionar, se elimina la vida y la existencia de seres vivos.

11. »¿Cómo entonces admiten la naturaleza, el alma y los seres vivos? Como admiten el juramento, la plegaria, el sacrificio, la adoración: mediante la palabra y el discurso, afirmando, fingiendo y nombrando aquello que niegan con sus principios y doctrinas[56].

Pero si con *naturaleza*[57] indican simplemente lo nacido D y con *generación* lo generado, como los que utilizan la expresión *leñame* para la leña o *armonía* para lo armónico, ¿de dónde le vino a Colotes la idea de lanzar a Empédocles preguntas como ésta?: "¿Por qué", dice, "nos fatigamos a nosotros mismos preocupándonos por nosotros mismos y tratando de alcanzar ciertas realidades y de evitar ciertas otras? Pues ni nosotros existimos ni logramos vivir recurriendo a otras realidades". "¡Ánimo, mi querido Colotín!"[58],

[55] Epic., frag. 286 Us. Cf. *supra,* cap. 9 (1111 E), donde Plutarco considera el átomo «desprovisto de toda capacidad generativa». Sobre esos «golpes y rebotes» de los átomos epicúreos, cf. Plut., *Fac. lun.* 4 (921D).

[56] Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 200 s., piensa que Usener debería haber incluido también este párrafo como fragmento epicúreo.

[57] Plutarco centra su crítica en este pasaje en el uso epicúreo de *phýsis,* 'naturaleza', para indicar simplemente la realidad empírica de una determinada cosa, lo que al platónico Plutarco le parece una pura tautología.

[58] Esta interpelación anacrónica, con la que Plutarco se dirige directamente a Colotes por encima de los siglos aquí y en otros pasajes (cf. caps. 18 [1117D-E], 22 [1119D] y 33 [1126E]), aparece también con frecuencia en sus escritos antiestoicos (cf., por ejemplo, Plut., *Stoic. rep.* 10

se le podría contestar; "no hay nadie que te impida preocuparte por ti mismo si enseña que 'la naturaleza de Colotes'
E no es otra cosa que el propio Colotes, ni que te impida recurrir a las realidades (para vosotros las realidades son placeres)[59] si hace notar que no existe una 'naturaleza' de los pasteles, ni de los olores, ni de la relación sexual, sino que lo que hay son pasteles, perfumes y mujeres". Pues ni el gramático, cuando dice que 'la fuerza de Heracles' es el propio Heracles, elimina la existencia de Heracles[60], ni los que afirman que 'armonías' y 'envigados' son meras expresiones niegan la existencia de sonidos y de vigas[61]. De aquí se sigue que algunos que eliminan el alma y el pensamiento crean que no eliminan ni el vivir ni el pensar[62]. Cuando Epicuro dice: "La naturaleza de lo que existe es cuerpos y

[1037A y C], 24 [1046A] y 45 [1055A]), lo que hace suponer a Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme*, pág. 149, que se trataría de un procedimiento retórico usual en las controversias entre escuelas filosóficas. Para el diminutivo empleado aquí por Plutarco, cf. *supra*, cap. 1 (1107 D), con nuestra nota.

[59] Resulta intraducible el irónico juego de palabras de Plutarco: *prágmata* significa 'cosas, realidades, objetos', pero también 'asuntos, hechos, acciones', y los epicúreos rechazaban la actividad política (el *bíos praktikós)* y abrazaban, según la crítica antiepicúrea tradicional, los placeres sensuales (el *bíos apolaustikós* o *hēdonikós)*.

[60] Adoptamos, con Pohlenz-Westman, el añadido de Amyot *(anaireî tòn Hērakléa)*: *vid.*, *supra*, la nota textual. «La fuerza de Heracles» (cf. Hom., *Od.* XI 601) es una perífrasis usual en la lengua homérica: cf. Plut., *Fac. lun.* 30 (944F).

[61] Cf. Sexto Emp., *Esbozos pirrónicos* III 99: «una articulación no es nada al margen de lo que se articula».

[62] Cf. Plut., *Suav. viv. Epic.* 14 (1096E), con la nota *ad loc.* Según ha dicho Plutarco algo más arriba (cap. 10 [1112B-C]), también los epicúreos eliminarían el concepto tradicional de alma, al considerarla como algo material, no distinto de los átomos que la componen.

espacio"[63], ¿cómo debemos entenderlo? ¿Quiere decir que 'la naturaleza' es algo distinto de 'lo que existe', o bien in- F
dica 'lo que existe' y nada más, como es de hecho su costumbre, cuando utiliza la expresión 'naturaleza del vacío' para el propio vacío, e incluso, ¡por Zeus!, 'naturaleza del universo' para el universo? Y si alguien le preguntara: "¿Qué quieres decir, Epicuro? ¿Que una cosa es el vacío y otra la naturaleza del vacío?", respondería: "¡No, por Zeus! En cierto modo, este uso de los términos es el convencional,

y también yo hablo por convención"[64].

¿Pues qué otra cosa hizo Empédocles al enseñar que la naturaleza no es nada fuera de lo natural, ni es nada la muerte fuera de lo mortal, sino que, igual que los poetas dicen a 1113A
menudo como ficción literaria

allí intervenían la Disputa y el Tumulto y la funesta Parca[65],

---

[63] EPIC., frag. 149 ARR. (= 76 Us.); cf. *Carta a Heródoto* 39-40, para la demostración epicúrea de la existencia de los cuerpos y del vacío. Los manuscritos dan siempre la lectura *tópos*, 'espacio', asumida por USENER (cf. *adnot. crit. ad frag.* 76, pág. 125), POHLENZ-WESTMAN y EINARSON-DE LACY (aunque éstos traducen luego *void)*. ARRIGHETTI lee *kenón*, suponemos que a la vista de *Carta a Heródoto* 39, 8: pero en este último pasaje, *sōmata kaì kenón* es una conjetura de GASSENDI (de hecho, USENER, pág. 6, conjetura *sōmata kaì tópos*, probablemente basándose en este mismo pasaje plutarqueo). De todos modos, lo cierto es que Epicuro utiliza prácticamente como sinónimos las palabras *tópos* y *kenón* 'vacío', incluso *chōra* 'lugar': cf. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936, vol. I, pág. 75, n. 3.

[64] Se trata de la segunda parte del último de los hexámetros de Empédocles citados al final de este capítulo *(infra,* 1113B), citada también por PLUT. en *Praec. ger. reip.* 28 (820F).

[65] HOM., *Il.* XVIII 535.

así llama la mayoría 'generación' y 'corrupción' a lo que se combina y a lo que se disgrega? Tan lejos estuvo Empédocles de alterar lo que existe y combatir las apariencias que ni siquiera desterró la expresión de su vocabulario usual, sino que, suprimiendo cuanto producía en los objetos un engaño perjudicial, devolvió a las palabras su uso convencional en los siguientes versos:

Y éstos, cuando lo mezclado en forma de hombre llega a la
[luz del éter,
o en forma de un tipo de bestia salvaje o de arbusto
o de pájaro, a esto lo llaman entonces nacer,
B *y cuando se separa, a esto a su vez lo llaman hado desdi-*
[chado.
No usan los nombres con justicia, e incluso yo mismo hablo
[por convención[66].

Aunque el propio Colotes cita estos versos, no comprende que Empédocles no ha eliminado a los hombres, las bestias, los arbustos y los pájaros, precisamente cosas cuya producción, según afirma, se realiza a partir de la mezcla de los elementos, sino que, a quienes llegan a usar para esta combinación y separación los términos 'naturaleza' y 'hado desdichado' o 'muerte vengadora'[67], les ha enseñado en qué se equivocan, pero sin impedirles el uso de las expresiones habituales entre ellos».

12. »Con todo, me parece que Empédocles no plantea
C aquí un problema de expresión verbal, sino que, como dije antes[68], discute sobre una cuestión factual: la generación a

[66] EMPÉD., frag. B 9 D.-K.
[67] EMPÉD., frag. B 10 D.-K.
[68] *Supra*, cap. 10 (1112A).

partir de lo no existente, que algunos llaman 'naturaleza'[69]. Lo deja claro sobre todo en los siguientes hexámetros:

Necios, pues no poseen pensamientos de largo alcance
aquellos que suponen que lo que previamente no era puede
[llegar a ser,
o que algo puede morir y ser completamente destruido[70].

Estos hexámetros son de alguien que grita fuerte a quienes
tienen oídos que no elimina la generación, sino sólo la gene-
ración a partir de lo que no existe, ni tampoco la corrupción,
sino sólo la corrupción total, es decir, la destrucción que
lleva a la no existencia. Porque, quien quisiera calumniarlo
de forma no tan brutal y simple sino más moderada, encon- D
traría apoyo para sustentar la acusación contraria en los ver-
sos que siguen al pasaje anteriormente citado, en los que
Empédocles dice:

Un hombre sabio no podría predecir esto en su corazón:
que mientras viven eso que llaman vida,
mientras tanto existen, y les sobrevienen penas y dichas,
pero antes de que los mortales se ensamblen y después de
[que se disuelvan, no son nada[71].

Éstas no son palabras de alguien que niega la existencia de los que han nacido y están vivos, sino más bien de alguien

---

[69] Cf. ARISTÓT., *Metafísica* V 4 (1014b16-17), donde, al analizar la noción de *phýsis* y sus distintas acepciones, menciona en primer lugar este sentido de *phýsis* como 'generación'.

[70] EMPÉD., frag. B 11 D.-K. Para la interpretación plutarquea de éste y otros fragmentos de Empédocles, *vid.* HERSHBELL, «Plutarch as a source for Empedocles re-examined», *American Journal of Philology* 92 (1971), 156-184.

[71] EMPÉD., frag. B 15 D.-K.

que piensa que existen tanto los que aún no han nacido como los que ya han muerto. Sin embargo, Colotes no ha criticado esto, y en cambio dice que, según Empédocles, ni sufriremos enfermedades ni recibiremos heridas[72]. ¿Pero cómo no va a admitir que sufran los que viven quien dice que an-
E tes de la vida y después de la vida le sobrevienen a toda persona "penas y dichas"? ¿Entonces, Colotes, a quiénes les cuadra en realidad el no recibir heridas ni sufrir enfermedades? A vosotros, los epicúreos, que sois un coágulo de átomos y vacío, ninguno de los cuales tiene capacidad de sentir. Pero lo terrible no es esto, sino el hecho de que ni siquiera tenéis lo que os ha de dar placer, pues el átomo no admite lo que lo produce y el vacío no es afectado por ello.

13. »Puesto que Colotes prefería despachar a Parménides a continuación de Demócrito, pero yo me he saltado ese pasaje y he tratado primero el relativo a Empédocles por su
F mayor conexión con las críticas precedentes, volvamos de nuevo a Parménides. Pues bien, respecto a los "torpes sofismas" que Colotes le imputa[73], la verdad es que, con ellos, aquel gran hombre no hizo más despreciable la amistad, ni más insolente el amor por los placeres; no despojó el bien de su poder de atracción y su valía intrínseca, ni introdujo
1114A confusión en las creencias sobre los dioses. No sé en qué medida ha podido Parménides dificultar nuestra vida por

[72] Es decir, según la argumentación de Colotes, al negar Empédocles que los hombres existan o puedan nacer y llegar a ser, se habría visto en la necesidad de negar también toda ulterior posibilidad de experimentar algo, por ejemplo enfermedades o heridas.

[73] Cf. Aristót., *Física* I 2 (185a9-10), donde se afirma que los tratados de Meliso y de Parménides contienen argumentos erísticos *(lógon eristikón)*. Sobre la interpretación plutarquea de Parménides, *vid.* Hershbell, «Plutarch and Parmenides», *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 13 (1972), 192-208.

haber dicho que "el universo es uno"[74]. De hecho, también Epicuro, cuando dice que el universo es infinito, ingénito e incorruptible, y que ni aumenta ni disminuye, está hablando del universo como si fuera una sola cosa[75]. Cuando al principio de su tratado establece que "la naturaleza de las cosas que existen es cuerpos y vacío", trata la naturaleza como si fuese una sola cosa distinguiendo en ella dos partes, aunque una de éstas en realidad no es nada, y sin embargo la denomináis 'intangible', 'vacío' e 'incorpóreo'[76]. Así que también para vosotros es uno el universo, a menos que queráis usar expresiones vacías para el vacío y disputar con los antiguos por una sombra.

"Pero, ¡por Zeus!", dirás, "según Epicuro, el número de cuerpos es infinito, y todos los objetos sensibles se generan B a partir de ellos". Bien, mira qué clase de principios ponéis como base de la generación: la infinitud y el vacío; éste inactivo, inalterable e incorpóreo; aquél desorganizado, irracional, inconcebible, con sus elementos en continua descomposición y confusión por no poder controlarse ni mantenerse en unos límites debido a su multiplicidad[77]. Pero Parménides no ha eliminado "el fuego" ni "el agua" ni "el precipicio" ni, como afirma Colotes, "las ciudades habitadas de Europa y Asia"; lo que él ha hecho es un ordenamiento del mundo, mezclando como elementos la luz y la oscuridad y produciendo a partir de ellos y a través de ellos todos los objetos sensibles. Parménides ha dicho, en efecto, muchas C

---

[74] Cf. Parménides, frags. A 7, 8, 23 y 49 D.-K.

[75] Epic., frag. 296 Us.; Cf. *Carta a Heródoto* 39-41, sobre la naturaleza del universo *(tò pân)*.

[76] Epic., frag. 23 Arr. (= 74 Us.). El tratado al que se refiere Plutarco es el famoso *Perì phýseōs*, una extensa exposición (en treinta y siete libros) de la teoría física de Epicuro.

[77] Epic., frag. 269 Us.

cosas sobre la tierra y también sobre el cielo, el Sol, la Luna y las estrellas, ha referido pormenorizadamente el origen de los hombres y no ha omitido nada de lo realmente importante[78], como corresponde a un antiguo filósofo de la naturaleza que compuso un libro por sí mismo y no saqueó el de otro.

Puesto que Parménides comprendió, antes incluso que Platón[79] y Sócrates, que la naturaleza tiene algo de opinable pero también algo de inteligible, y que lo opinable es incierto y pasa por muchas afecciones y cambios debido a que, por efecto de la sensación, mengua y aumenta, y es de una manera para unos y de otra para otros, e incluso para una misma persona no siempre es igual, mientras que lo inteligible pertenece a otra clase, pues es, como dice el propio Parménides,

íntegro, imperturbable e ingénito[80],

D igual a sí mismo y estable en el ser[81], Colotes critica esto de manera calumniosa acudiendo a su modo de expresarse y persiguiendo en sus argumentos la forma y no el fondo, y llega a afirmar que Parménides elimina lisa y llanamente todas

---

[78] Cf. Parmén., frag. B 8 D.-K. Sobre la crítica epicúrea al monismo eleático, cf. Filodemo, *Retórica* II, pág. 169 Sudhaus: «Parménides y Meliso dicen que el todo es uno, porque consideran engañosas las sensaciones». También Lucrec. (IV 507 ss.) habla de los «precipicios» que hay que esquivar con la ayuda de los sentidos, y que si se rechazan éstos se iría al traste no sólo el fundamento de la razón, sino también el de la práctica de la vida. Véase en general Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 52 ss.

[79] Véase, por ejemplo, Plat., *Timeo* 27d-28a; *República* 534a, y compárese con Parmén., frag. A 1 D.-K.: «La razón es criterio de juicio, mientras que las sensaciones no son exactas».

[80] Parmén., frag. B 8.4 D.-K.

[81] Cf. Parmén., frag. B 8.22 y 29-30 D.-K.

las cosas al establecer como base que el ser es uno. Sin embargo, Parménides[82] no elimina ninguno de ambos aspectos de la naturaleza, sino que, asignando a cada uno lo que le corresponde, pone lo inteligible en la idea del uno y del ser, llamando a éste 'ser' por eterno e incorruptible, y a aquél 'uno' por su igualdad consigo mismo y por no admitir variación, mientras que lo sensible lo pone en la idea de movimiento desordenado. Además, podemos ver el criterio de esta distinción:

por un lado, el corazón imperturbable de la verdad bien [persuasiva[83],

que participa de lo inteligible y de lo que es igual a sí mismo; E

por otro lado, las opiniones de mortales, en las que no cabe [creencia verdadera[84],

por su relación con objetos que admiten toda clase de cambios, afecciones y desigualdades. Ahora bien, ¿cómo podría Parménides suprimir la sensación y la opinión sin suprimir lo sensible y lo opinable? No hay respuesta posible. En todo caso, puesto que a lo que verdaderamente es le es propio permanecer en el ser, mientras que lo sensible y lo opinable ora son, ora no son, y siempre están cambiando y trocando su naturaleza, éstos requieren, según pensaba Parménides, una denominación distinta a la aplicada al primero, que siempre es. Así pues, su afirmación de que el ser es uno no implica supresión de lo plural y sensible, sino indicación de F sus diferencias con respecto a lo inteligible. Unas diferen-

[82] Parmén., frag. A 34 D.-K.

[83] Parmén., frag. B 1.29 D.-K.

[84] Parmén., frag. B 1.30 D.-K.

cias que resaltó aún más Platón en su teoría de las Ideas, dándole así a Colotes un asidero para sus críticas.

14. »Por ello me parece oportuno abordar a continuación lo que ha dicho Colotes contra Platón. En primer lugar,
1115A consideremos la atenta erudición de nuestro filósofo, que dice que estas doctrinas de Platón las siguieron Aristóteles, Jenócrates, Teofrasto y todos los peripatéticos[85]. ¿Pues en qué desierto escribías tu libro, para que cuando pergeñaste estas acusaciones no pudieras encontrar sus obras ni tener a mano los tratados *Sobre el cielo* y *Sobre el alma* de Aristóteles, el *Contra los filósofos de la naturaleza* de Teofrasto, el *Zoroastro*, el *Sobre el Hades* o las *Cuestiones de filosofía natural* de Heraclides[86], o el *Sobre el alma* de Dicearco[87], en los que estos autores polemizan constantemente con Pla-
B tón y se oponen a él en las cuestiones más importantes y

[85] Para la discusión sobre el término 'peripatéticos', cf. WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, págs. 69 ss. Como apunta ISNARDI PARENTE, *Epicuro*, pág. 573, n. 1, «es cierto que no sólo Aristóteles, Jenócrates o Heraclides podían ser considerados con igual razón discípulos de Platón, sino que incluso Teofrasto era considerado académico por la tradición doxográfica (cf. DIÓG. LAERC., V 36); sin embargo, el contexto lleva a pensar que aquí Colotes se dirigía también en conjunto contra la escuela de Aristóteles, es decir, los que actualmente llamamos peripatéticos».

[86] Frag. 68 WEHRLI. El académico Heraclides Póntico (s. IV a. C.) fue discípulo de Espeusipo y compañero de Aristóteles. Los fragmentos conservados de sus escritos revelan una amplia variedad de intereses (ética, política, historia, literatura, música, física): *vid.* J.-P. SCHNEIDER, «Héraclide le Pontique» (H 60), *DPhA*, vol. III, págs. 563-568.

[87] Frag. 5 WEHRLI. Dicearco de Mesina (*c.* 358-285 a. C.) fue alumno de Aristóteles, aunque fuertemente influido por el pitagorismo. Profesaba la teoría del alma-armonía, según la cual el alma no es más que la unidad del cuerpo. Escribió también obras históricas y geográficas y comentarios a los poetas antiguos: *vid.* J.-P. SCHNEIDER, *s. v.* «Dicéarque de Messine» (D 98), *DPhA*, vol. II, págs. 760-764.

fundamentales de la filosofía natural? Precisamente Estratón, el más destacado de los restantes peripatéticos, no está de acuerdo en muchas cosas con Aristóteles, y ha adoptado las ideas contrarias a Platón acerca del movimiento y acerca de la inteligencia, el alma y la generación, para acabar afirmando que el universo en sí mismo no es un ser vivo y que la naturaleza es consecuencia de la casualidad[88], pues el principio lo proporciona el azar, y de este modo se realiza luego cada uno de los procesos naturales[89]. Además, respecto a la teoría de las Ideas, por la cual critica Colotes a Platón, Aristóteles, que la pone en cuestión en su integridad y le plantea todo tipo de objeciones en sus escritos de ética y de filosofía natural y a lo largo de sus diálogos exotéricos, c
dio a algunos la impresión de buscar más la polémica con esta doctrina que su análisis filosófico, como si prefiriera socavar la filosofía platónica[90]: ¡tan lejos estaba de seguirla! Así pues, ¿quién puede ser tan negligente como para, sin conocer las opiniones de estos hombres, inventarse las que no tienen y, convencido de que está poniendo en evidencia a otros, proporcionar de su puño y letra prueba evidente de su propia ignorancia y osadía, al afirmar que concuerdan con

[88] Cf. PLAT., *Leyes* 888e, 889a, 892b-c, 896e, 897b, 898c.

[89] ESTRATÓN, frag. 35 WEHRLI. Estratón de Lámpsaco (*c.* 340-269 a. C.), sucesor de Teofrasto al frente del Liceo, llevó a cabo una profunda revisión crítica de las enseñanzas de Aristóteles: *vid.* C. WILDBERG, *s. v.* «Straton [2]», *NP* 11 (2001), cols. 1042 s.

[90] Cf. por ejemplo ARISTÓT., *Metafísica* XI 1, 5 (1059b3): «Es obvio que las Ideas no existen», o *Anal. Post.* I (83a32-34): «Así que desechemos las Ideas, porque son vana palabrería y, si no existen, son del todo irrelevantes». Véanse W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles,* Madrid, 1993, págs. 255-258, sobre la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas, y I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Gotemburgo, 1957, págs. 323-325, que comenta al respecto este pasaje plutarqueo.

Platón quienes difieren de él y que lo siguen quienes se le oponen?

15. »"Pero lo cierto es que Platón afirma que es necio que consideremos a los caballos, caballos y a los hombres,
D hombres"[91]. ¿Y en qué lugar de los escritos de Platón encontró Colotes oculta esta afirmación? Porque, cuando los leemos nosotros, siempre encontramos al hombre considerado hombre, y el caballo, caballo, y el fuego, fuego; por eso, precisamente, aplica a todos ellos el calificativo de 'opinable'[92]. Pero Colotes, cual si no distara ni pizca de la sabiduría, tomó como una sola y misma cosa las proposiciones 'el hombre no existe' y 'el hombre existe-no-siendo'.

Para Platón, sin embargo, el no existir y el existir-no-siendo difieren de manera singular, pues con lo primero se expresa la negación de toda esencia, y con lo segundo la alteridad entre el participante y lo participado[93]; una alteridad que los filósofos posteriores hicieron consistir simplemente en una diferencia entre género y especie[94] o entre ciertas

---

[91] El pasaje es importante por ser la única polémica epicúrea que conocemos dirigida expresamente contra la doctrina de las Ideas, que considera que cada ser particular participa de ciertas ideas inteligibles que existen en un mundo separado del mundo sensible: cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 67 ss. y 101 ss.

[92] Esta precisión de Plutarco viene motivada por la relación etimológica existente (pero difícilmente expresable en español) entre los términos que hemos traducido por «considerado» *(doxazómenon)* y «opinable» *(doxastón);* para el interés de Plutarco por las explicaciones etimológicas, véase J. F. Martos Montiel, «El uso de la etimología en los *Moralia* de Plutarco», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas,* Madrid, 1994, págs. 575-582.

[93] Cf. Plat., *Sofista* 255d-e, 258d-e.

[94] Como hizo Aristót.: cf., por ejemplo, *Metafísica* IV 2 (1003b19-1004a5).

cualidades llamadas comunes y particulares[95], pero sin lle- E
gar más allá, al encontrarse con problemas más propiamente dialécticos. La relación del participante con lo participado es la que tiene la causa con la materia, el modelo con la imagen y la potencia con la afección; precisamente en esto se encuentra la principal diferencia entre lo que es por sí mismo e idéntico a sí mismo y lo que es causado por otra cosa y nunca mantiene el mismo estado: porque lo primero nunca existirá-no-siendo ni nunca ha llegado a ser, y por eso existe-siendo de forma plena y verdadera, mientras que lo segundo no tiene una participación cierta en el ser, ni siquiera en la medida en que le viene dado por otra cosa, sino que degenera por su débil condición, como si la materia resbalara en torno a la forma y sufriera en la imagen de su esencia F
múltiples afecciones y cambios que la llevan a alterarse y agitarse.

Por tanto, al igual que quien dice que la imagen de Platón no es Platón no niega la percepción y existencia de ésta como imagen, sino que subraya la diferencia entre algo que es en sí mismo y algo distinto que ha llegado a ser en relación con lo primero, así también quienes dicen que cada uno de nosotros, por haber alcanzado el ser participando de unas determinadas esencia y forma comunes, es una imagen de 1116A
aquello que proporciona la igualdad a nuestra generación, no niegan la naturaleza ni el uso ni la percepción de los hombres. Pues ni siquiera quien afirma que el hierro candente no es fuego o que la Luna no es el Sol, sino que, como dice Parménides,

[95] Como hicieron los estoicos: cf. H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= *SVF*), Leipzig, 1905, vol. II, frags. 395 y 398, y PLUT., *Comm. not.* 36 (1077D = *SVF* II 396).

brilla de noche con luz ajena, errante en torno a la tierra[96],

suprime el uso del hierro o la naturaleza de la Luna; pero si dijera que el hierro no es un cuerpo o que la Luna no es luminosa, entonces estaría en contradicción con los sentidos, como lo está quien no ha permitido la existencia de cuerpos y seres vivos, ni de generación y sensación[97]. Por contra, quien supone que estas cosas existen por participar, en la medida en que carecen de ello, de aquello que siempre es y que les proporciona el ser, no es que se despreocupe de lo
B sensible, sino que se preocupa de lo inteligible; y no niega la realidad y manifestaciones de nuestras afecciones, sino que señala a quienes lo siguen que hay otras cosas cuya esencia es más cierta y estable que la de aquéllas, porque ni llegan a ser ni perecen ni experimentan afección alguna, y, logrando que las palabras capten con mayor nitidez esa diferencia, nos enseña a llamar, a unas, cosas que son, y a otras, cosas que llegan a ser. Esto les ha ocurrido incluso a los filósofos más modernos[98], pues privan de la denominación de 'ser' a muchas realidades importantes: el vacío, el tiempo, el espacio y el género de los significados léxicos al completo, que incluye todo lo verdadero; dicen, en efecto, que estas
C cosas no son seres, pero que son algo, y continúan usándolas en su vida y en su filosofía como reales y sustanciales.

---

[96] Parmén., frag. B 14 D.-K.

[97] Es decir, Epicuro, según la argumentación de Plutarco, que vuelve contra él las acusaciones de Colotes a los demás filósofos.

[98] Plutarco se refiere a los estoicos, que señalaban como contrapuestas a la realidad corpórea cuatro realidades incorpóreas: el vacío, el tiempo, el espacio y lo expresable (cf. Sexto Emp., *Adv. math.* X 218 = von Arnim, *SVF* II 331). Esta teoría estoica de los incorpóreos es criticada por Plut. en *Comm. not.* 30 (1073 D-E y 1074 D). Para Epicuro, por su parte, no había nada propiamente incorpóreo más que el vacío (cf. Epic., *Carta a Heródoto* 67).

16. »Pero me gustaría preguntarle a nuestro acusador si su escuela no advierte en su propio sistema esa diferencia, según la cual unas cosas son estables e inalterables en su esencia, del mismo modo que los átomos, como ellos dicen, se mantienen en todo momento iguales por su impasibilidad y solidez, mientras que otras, los compuestos, están sujetas al flujo y al cambio, a la generación y la destrucción, porque innumerables imágenes se alejan de ellas en constante flujo y otras también innumerables, como es lógico, refluyen a la vez desde su entorno y rellenan el conjunto[99], que es variado y heterogéneo debido a este intercambio, pues supuestamente ni siquiera los átomos que se encuentran en el interior D de un compuesto pueden dejar nunca de moverse y agitarse unos contra otros[100], como dicen los propios epicúreos[101].

"Sí", respondes, "en el mundo de los objetos existe esa diferencia respecto al ser. Pero Epicuro es más sabio que Platón, por cuanto que llama 'entes' a todas las cosas por igual: al vacío intangible y al cuerpo que opone resistencia, a los principios y a sus compuestos, considerando que de una común y única esencia participan a la vez lo eterno y lo generado, lo imperecedero y lo corruptible, las realidades impasibles, constantes e inmutables, que nunca pueden quedar privadas del ser, y aquellas cuyo[102] ser está en la afección y el cambio y que en ningún momento permanecen E iguales"[103]. Sin embargo, aun admitiendo que Platón estuviera totalmente equivocado en esta cuestión, debería rendir

[99] Cf. Epic., *Carta a Heródoto* 48.

[100] Cf. Epic., *Carta a Heródoto* 43; Lucrec., II 95-111.

[101] Epic., frag. 282 Us.

[102] Adoptamos, con Pohlenz, la lectura de Wyttenbach *(hôn): vid. supra* nuestra nota textual.

[103] Epic., frag. 76 (pág. 345) Us.; cf. también la nota de Usener al frag. 74 (pág. 124).

cuentas por su confusa terminología ante aquellos que discurren y se expresan en un griego más correcto y más puro[104], no ser acusado de suprimir la realidad y de sacarnos de la vida por llamar a lo generado 'generado' y no, como hacen éstos, 'ente'.

17. »Pero, puesto que después de Parménides pasamos por alto a Sócrates, debemos retomar a continuación la discusión sobre éste. Pues bien, pronto quita la ficha de la raya[105] Colotes y, tras referir que Querefonte trajo de Delfos el oráculo sobre Sócrates que todos conocemos[106], añade

---

[104] Una ironía de Plutarco, pues era fama en la antigüedad la dureza e inelegancia del estilo de Epicuro: véanse los testimonios recogidos por USENER, *Epicurea*, págs. 88-90 y 343, y cf. C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981, págs. 86 s.

[105] Es decir, actúa a la desesperada. Se trata de una expresión proverbial *(tòn [líthon] aph' hierâs [grammês] kineîn:* literalmente, «mover la [piedra] de la [línea] sagrada») proveniente del juego de la *petteía*, parecido al actual juego de las damas, en el que las piezas (piedras) se movían a lo largo y de una a otra de una serie de líneas paralelas; de éstas, la que ocupaba el centro era llamada «línea sagrada», y la pieza colocada sobre ella no debía moverse más que en caso extremo. Sobre el juego, *vid.* H. LAMER, *RE* XIII 2 (1927), *s. v.* «Lusoria tabula», cols. 1967 ss., y R. G. AUSTIN, «Greek Board Games», *Antiquity* 14 (1940), 257-271; sobre el proverbio, utilizado por PLUT. también en *An seni resp.* 1 (783B) y *Soll. anim.* 22 (975A), *vid.* LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Gr.*, vol. I, págs. 221 y 259, y vol. II, pág. 320.

[106] Querefonte, gran amigo y admirador de Sócrates, preguntó al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates, a lo que éste respondió negativamente: cf. PLAT., *Apología* 21a ss.; JENOF., *Apología* 14; escolios a ARISTÓF., *Nubes* 144 y 503. Las críticas a la verosimilitud de este episodio surgieron desde muy pronto: cf. ATENEO, V 218e ss.; modernamente, algunos autores han negado la historicidad del oráculo basándose en las contradicciones e imprecisión de las fuentes al respecto: cf. O. GIGON, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte,* Berna, 1947, págs. 45 y 99. De todas formas, el desprecio de Colotes hacia esta historia puede deberse tanto al general desprecio epicúreo por la mántica, como al hecho de

esto: "Bueno, lo de Querefonte lo dejaremos a un lado, por- F
que no es más que una vulgar historia sofística". Entonces era vulgar Platón, que puso por escrito este oráculo[107], por no mencionar los otros; y aún más vulgares los lacedemonios, que tienen en sus más antiguas crónicas el oráculo sobre Licurgo[108]; fue una historia sofística lo de Temístocles, con la cual persuadió a los atenienses a abandonar la ciudad
y venció en el mar al bárbaro[109]; y vulgares fueron los legis- 1117A
ladores griegos, que pusieron la mayor parte de los ritos de culto, entre ellos los más importantes, bajo la autoridad de la Pitia. Por tanto, si el oráculo que calificaba de sabio a Sócrates, un hombre que alcanzó una virtud verdaderamente inspirada por la divinidad, era una vulgar historia sofística,

que su respuesta entraba en contradicción con la idea de Colotes y los epicúreos de que no había nadie más sabio que Epicuro: cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 60-62.

[107] En su *Apología* 21a, como señalamos en la nota anterior. En cuanto a «los otros» que se dice a continuación, debe de referirse a «otros autores» que recogieron por escrito el episodio del oráculo, como Jenofonte en el pasaje citado y probablemente Aristóxeno, Hermipo y otros autores de biografías socráticas: *vid.* V. de Magalhães-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, París, 1952, págs. 225 ss.

[108] Según refiere Heród., I 65, 2-3, «con ocasión de una visita a Delfos de Licurgo [el legendario legislador espartano]... para efectuar una consulta, así que hubo entrado en el sagrario, la Pitia, sin más preámbulo, le dijo lo siguiente: "Vienes, Licurgo, a mi opulento templo, / caro a Zeus y a cuantos olímpicas moradas poseen. / Dudo en declararte dios u hombre; / más bien, empero, un dios te creo, Licurgo"» (trad. C. Schrader, BCG núm. 3). Plut. cita algunos versos de este oráculo en *Suav. viv. Epic.* 16 (1098A) y 22 (1103A).

[109] Temístocles reinterpretó los oráculos délficos, que parecían aconsejar el abandono de la ciudad ante el avance de las tropas persas, y convenció a sus conciudadanos de que lo que aquéllos indicaban era que había que enfrentarse al enemigo en batalla naval (el famoso "muro de madera"), consiguiéndose así la victoria de Salamina: cf. Heród., VII 140-144; Plut., *Them.* 10, 1-4.

¿cuál será el calificativo adecuado para esos "estruendosos alaridos" vuestros, esos "clamorosos aplausos", esas "veneraciones"[110] e invocaciones con que suplicáis y alabáis al hombre que os exhorta a continuos y abundantes placeres[111]? Este hombre ha dejado escritas, en su carta a Anaxarco, cosas como éstas: "Yo exhorto a placeres continuos y no a virtudes vacías y necias que conllevan inciertas espe-
B ranzas de frutos"[112]. Sin embargo Metrodoro exhorta a Timarco diciendo: "Añadamos un bien al bien, simplemente evitando sumirnos en las afecciones comunes y escapando de la vida terrena hacia los misterios de Epicuro, en verdad revelados por un dios"[113]. El propio Colotes, por su parte, mientras escuchaba a Epicuro hablar de filosofía natural, cayó de pronto ante él abrazado a sus rodillas[114], y he aquí

[110] El término «veneraciones» *(sebáseis)* alude irónicamente al acto de veneración *(sebōménōi, antisébesthai)* de Colotes a Epicuro, tal como éste lo cuenta, citado unas líneas más abajo (1117 B-C).

[111] EPIC., frag. 143 Us.; cf. PLUT., *Aud.* 15 (45 F), y también *Suav. viv. Epic.* 7 (1091 C) y 13 (1095 D), *infra,* con nuestras notas *ad loc.*

[112] EPIC., frag. 42 ARR. (= 116 Us.). No sabemos quién sería el Anaxarco destinatario de la carta, pero lo que parece seguro es que no era el democríteo Anaxarco de Abdera: cf. ARRIGHETTI, n. *ad loc.*, pág. 670.

[113] METROD., frag. 38 KÖRTE. La singular terminología de la frase está probablemente inspirada en el lenguaje religioso de los ritos mistéricos: cf. la nota *ad loc.* de EINARSON-DE LACY, pág. 248. Respecto al tal Timarco, lo único que sabemos con cierta seguridad es que debió de ser discípulo de Metrodoro, pues las noticias que nos ofrece ALCIFRÓN, *Cartas de cortesanas* 17, sobre las relaciones de un bello y joven Timarco con la hetera Leontion (de quien se decía que había sido amante de Epicuro y concubina de Metrodoro: cf. *Suav. viv. Epic.* 4 [1089 C], *infra,* y nuestra nota *ad loc.)* no pasan de ser una mera ficción literaria, inmersa en la corriente de tradición denigratoria de la escuela epicúrea: *vid.* R. PHILIPPSON, *s. v.* «Timarchos (11)», *RE* VI A 1 (1936), col. 1238.

[114] Cf. *Suav. viv. Epic.* 18 (1100 A). Como se dice a continuación, ésta era la posición que adoptaban casi de manera ritual los suplicantes, particularmente ante dioses y reyes. Sobre este acto de veneración mutua

lo que sobre ello escribe el propio Epicuro, en un tono de solemne autoalabanza: "Como preso de veneración por lo que entonces yo decía, te sobrevino el deseo, contrario a nuestra filosofía de la naturaleza[115], de abrazarme cogiéndote a mis rodillas y adoptar en todo la actitud habitual en las reverencias y súplicas a ciertos personajes. Hiciste así", c
dice, "que también yo, a mi vez, te venerase y honrase". ¡Por Zeus!, merecen nuestro perdón los que dicen que pagarían cualquier cosa por contemplar una representación pictórica de aquella escena, uno echándose a los pies del otro y abrazando sus rodillas y el otro a su vez devolviéndole la súplica y la veneración. Con todo, este acto de culto, aunque bien urdido por Colotes, no dio el merecido fruto, pues Co-

entre Colotes y Epicuro, *vid.* R. Piettre, «La proscynèse de Colotès: une lecture de Plutarque, *Moralia* 1117b-f», en *Lalies: actes des sessions de linguistique et de littérature. 18 (Aussois, 25-30 août 1997),* París, 1998, págs. 185-202. Este fervor casi místico hacia Epicuro por parte de sus discípulos ('epicurolatría', como la llaman algunos estudiosos) fue uno de los objetivos habituales de la crítica antiepicúrea: cf. Cic., *Tusculanas* I 21 (48), y véase W. Schmid, «Epikur», *Reallexikon für Antike und Christentum (RAC)*, V (1961), cols. 746 ss.

[115] La actitud de Colotes es «contraria a la filosofía de la naturaleza» *(aphysiológēton:* recuérdese que Epicuro está hablando de filosofía natural, *physiologoúntos,* como acaba de decir Plutarco) porque implica aplicar a Epicuro las ideas tradicionales acerca de los dioses que él mismo combate, en concreto la de que éstos puedan ser movidos por sentimientos de ira o de gratitud, como supone la mentalidad popular cuando les suplica y venera: cf., entre otros pasajes, Epic., *Carta a Meneceo* 123-124, y *Sent. Vat.* 1. Sobre la concepción epicúrea de la divinidad sigue siendo imprescindible el librito de A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux,* París, 1946 (trad. esp., Buenos Aires, 1960); más recientemente puede consultarse con provecho el trabajo de G. Giannantoni, «Epicuro e l'ateismo antico», en G. Giannantoni & M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano,* Nápoles, 1996, vol. I, págs. 21-63, especialmente págs. 33 ss.

lotes no fue proclamado sabio[116], sino que Epicuro se limitó a decirle: "Compórtateme como incorruptible y concíbeme a mí también como incorruptible"[117].

18. »¡Aun constatando en ellos mismos esa clase de lenguaje, esas posturas y emociones, todavía se atreven a tachar a otros de vulgares!

D Y encima Colotes, tras exponer esos sabios y bellos pensamientos sobre los sentidos que dicen: "Nos procuramos comida y no hierba, y cuando los ríos son profundos los atravesamos en barca, pero cuando son vadeables, a pie", acaba soltando: "Pero es que tus discursos, Sócrates, fueron propios de un pretencioso charlatán[118]: una cosa era lo que decías en tus diálogos con la gente que encontrabas, y otra distinta lo que hacías". ¿Y cómo iban a ser si no los discursos de Sócrates, que afirmaba no saber nada sino estar siem-

---

[116] El único a quien Epicuro consideró sabio, aparte de a sí mismo, fue Metrodoro: cf. Cic., *Fin.* II 3 (7).

[117] Epic., frag. 65 Arr. (= 141 Us.). El ser incorruptible *(áphthartos)* es una de las características de la divinidad en la concepción epicúrea: cf. Epic., *Carta a Meneceo* 123; además, con su completa felicidad y beatitud *(makariótēs)*, los dioses representan el propio ideal de vida de los epicúreos (cf. Epic., frag. 72, 29-40 Arr.; no importa que se sea mortal, pues el placer es el mismo en un tiempo finito que infinito: Epic., *Máx. capit.* 19). De ahí estas palabras de Epicuro a Colotes, que, aunque en principio pudieron tener un cierto tono jocoso (así lo entiende Usener, *Glossarium Epicureum*, Roma, 1977, pág. 135, *s. v. áphthartos)*, no fueron desaprovechadas por Plutarco para atacar el endiosamiento de Epicuro y la epicurolatría de sus discípulos, como hace aquí y también en *Suav. viv. Epic.* 7 (1091B).

[118] «El bufón del Ática» *(scurra Atticus)* llamaba a Sócrates Zenón de Sidón, maestro de Filodemo, según testimonia Cic., *Nat. deor.* I 34 (93): cf. la nota de Usener al frag. 231 de Epic. Sobre las críticas de Colotes a Sócrates, véase E. Acosta Méndez & A. Angeli, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Nápoles, 1992, págs. 53-91.

pre aprendiendo y buscando la verdad? Pero si tú, Colotes, te encontraras con frases de Sócrates similares a las que Epicuro escribe a Idomeneo: "Mándame, pues, primicias para el cuidado del sagrado cuerpo, de parte tuya y de tus hijos; así se me ocurre escribirte"[119], ¿no recurrirías a términos más soeces? Además, que Sócrates decía una cosa y hacía otra te lo confirma de manera singular su comportamiento en Delion, en Potidea[120], bajo los Treinta[121], ante Arque- E

[119] Epic., frag. 54 Arr. (= 130 Us.). El biógrafo y político Idomeneo de Lámpsaco (*c.* 325-270 a. C.) fue amigo de Epicuro, aunque en los escasos fragmentos conservados de sus obras (recogidos y comentados por A. Angeli, *Cronache Ercolanesi* 11 [1981], 41-101; véase también su artículo "Idoménée de Lampsaque" [I 14], *DPhA*, vol. III, págs. 860-863) parece mostrar una tendencia más peripatética que epicúrea. Plutarco continúa criticando el endiosamiento de Epicuro: el término griego que traducimos por «primicias» *(aparchás)* alude a presentes ofrendados regularmente a diversas divinidades, en consonancia con la expresión «sagrado cuerpo» *(hieroû sṓmatos)*. No obstante, es discutible el hecho de que esta expresión se refiera en concreto al propio Epicuro o bien, con un sentido social o jurídico, a su escuela: *vid.* sobre esta discusión W. Schmid, «Epikur», *RAC* V (1961), col. 721. Por lo demás, conservamos diversos fragmentos en los que Epicuro solicita a sus discípulos y amigos una especie de contribución ('cuota anual' [*kat' eniautòn sýntaxin*] escribe en varias ocasiones) al sostenimiento de la escuela: cf. Epic., frags. 74, 76, 97, 120 y 121 Arr.

[120] Tanto en la batalla de Potidea (que tuvo lugar en el verano de 432 a. C., justo antes del asedio ateniense a esta ciudad de la Calcídica) como en la de Delion (ocurrida en 424 a. C. al sureste de Beocia, donde los atenienses fueron derrotados por los tebanos), Sócrates demostró un valeroso comportamiento: cf. Plat., *Simposio* 220d-221c; *Laques* 181b; Plut., *Alc.* 7, 4-6.

[121] Los Treinta Tiranos, nombre dado al duro gobierno de treinta oligarcas impuesto por Esparta tras la rendición de Atenas en 404 a. C. Sócrates se enfrentó a ellos al negarse a participar en la detención de un cierto León de Salamina, al que iban a ajusticiar: cf. Plat., *Apología* 32c-d; *Epist.* VII 324d-e; Jenofonte, *Helénicas* II 3, 39.

lao[122], ante el pueblo[123], y finalmente su pobreza y su muerte. Sí, porque estos hechos no son dignos de los discursos socráticos. ¡Ah, mi cándido amigo! La prueba que acusaría a Sócrates de decir una cosa y hacer otra distinta sería ésta: que habiendo puesto como fin último la vida placentera, hubiera vivido como lo hizo.

19. »En fin, valga esta réplica por lo que respecta a los
F insultos. Pero respecto a sus acusaciones sobre la experiencia de lo evidente, Colotes no se da cuenta de que él mismo está incurso en aquello que reprocha. En efecto, una de las máximas de Epicuro es que nadie está irrefutablemente convencido de nada excepto el sabio[124]. Por tanto, puesto que Colotes no era sabio, ni siquiera después de aquellas muestras de veneración[125], que se haga primero a sí mismo[126] las siguientes preguntas: ¿Cómo es que se procura comida y no hierba, que le es tan propia, y por qué se pone el manto alrededor del cuerpo y no se lo pone a una columna, si no está irrefutablemente convencido de que el manto es manto y la
1118A comida, comida? Pero si hace esto, además de no cruzar a

[122] Según refieren Aristót., *Retórica* II 23, 7 (1398a24 ss.), y Dióg. Laerc., II 25, Sócrates rechazó la invitación del rey Arquelao de Macedonia a visitar su corte.

[123] Durante su participación en el Consejo ateniense en el año 406 a. C., Sócrates fue el único miembro que se opuso al injusto proceso contra los generales vencedores de los espartanos en la batalla naval de las islas Arginusas: cf. Plat., *Apología* 32a-c; Jenof., *Helénicas* I 7, 15.

[124] Epic., frag. 222 Us. Los académicos usaron el mismo argumento contra los estoicos: cf. Cic., *Acad. Pr.* II 47 (145), y Von Arnim, *SVF* III 548-550.

[125] *Vid., supra,* cap. 17 (1117B-C).

[126] Seguimos aquí a Pohlenz-Westman, adoptando la lectura de los manuscritos más el añadido de Bernardakis *(heautón): vid., supra,* la nota textual.

pie los ríos cuando son profundos y de rehuir las serpientes y los lobos, sin tener la irrefutable convicción de que estas cosas son como parecen, sino actuando en cada una según las apariencias, entonces no hay duda de que tampoco Sócrates encontró obstáculo alguno en sus ideas sobre las sensaciones para dejarse llevar por las apariencias de modo similar. Lo que pasa es que, como Colotes había leído ese libro "caído del cielo" que es el *Canon*[127], a él no se le presentaba el pan como pan y la hierba como hierba, en cambio Sócrates, por su pretenciosa charlatanería, tomaba la imagen del pan como si fuera hierba, y la de la hierba como si fuera pan. Y es que estos sabios se sirven de doctrinas y argumen- B tos mejores que los nuestros, pero percibir por los sentidos y recibir impresiones ante las apariencias es una experiencia que compartimos todos y que depende de causas irracionales[128]. El argumento que lleva a concluir que las sensaciones no son exactas ni seguras como prueba de verdad[129] no nie-

[127] Nada se nos ha conservado de este libro de Epicuro, que enseñaba la teoría del conocimiento. Diversos testimonios antiguos señalan que, en la división tradicional de la filosofía en Lógica, Física y Ética, los epicúreos rechazaban la primera en cuanto disciplina formal y la sustituían por la "Canónica o Teoría del criterio cognoscitivo, que enseñaba las bases elementales del proceso por el cual llegamos a acceder a lo real y distinguimos lo verdadero de lo falso" (García Gual, *Epicuro*, pág. 77). Sobre el epíteto, evidentemente irónico, dado por Plutarco a esta obra, cf. Cic., *Fin.* I 19 (63): «aquella norma *(regula)*... casi bajada del cielo» (testimonio recogido junto con otros por Usener, *Epicurea*, pág. 104).

[128] Cf. Dióg. Laerc., X 31 (= Epic., frag. 36 Us., con la nota): «Toda sensación, dice [Epicuro], es irracional *(álogos)*».

[129] Colotes parece haber atribuido a Sócrates una posición radicalmente escéptica, incluso de desprecio, respecto a las sensaciones. En vista de ello, Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 62, avanzó la hipótesis de que el Sócrates de Colotes podría ser simplemente el Sócrates del *Teeteto* platónico, que distingue entre sensación y ciencia *(epistḗmē)* y concluye que la sensación nunca puede ser ciencia *(vid.* Plat., *Teeteto* 151e ss.,

ga el hecho de que cada objeto se nos presenta de una determinada manera, pero no nos permite, aunque en nuestros actos nos sirvamos de las sensaciones ateniéndonos a las apariencias, confiar en ellas como totalmente ciertas e infalibles[130]. De las sensaciones, en efecto, nos basta su indispensable utilidad, pues en ellas no hay nada mejor, pero no aportan el conocimiento y comprensión de cada cosa que el alma del filósofo anhela conseguir[131].

20. »Bien, sobre estas ideas Colotes nos dará ocasión de
c hablar más adelante[132], pues se las ha reprochado a muchos. En cuanto al hecho de que se burle de Sócrates y muestre hacia él un absoluto desprecio por investigar qué es el hombre y "pavonearse"[133], como dice Colotes, de que ni siquiera él se conocía a sí mismo[134], es evidente que Colotes jamás se planteó este problema. Heráclito, como indicando que ha llevado a cabo algo grande y respetable, afirma: "Me he investigado a mí mismo"[135], y la más divina de las ins-

---

186e). Sin embargo, Isnardi Parente, *Epicuro*, pág. 574, n. 1, aun aprobando esta hipótesis de Westman, añade que Colotes pudo tener en cuenta también "la presentación de Sócrates hecha por Arcesilao, tendente a poner de relieve el carácter *esceptizante* (cursiva nuestra) de la enseñanza socrática mucho más de lo que lo había hecho el propio Platón; según sabemos, Arcesilao gustaba de presentarse como un nuevo Sócrates".

[130] Cf. Cic., *Acad. Pr.* II 32 (103).

[131] Cf. Plat., *Fedón* 64d-67b.

[132] Será en los caps. 25 (1120F-1121E) y 28 (1123B-1124B) de este tratado.

[133] Traduzco así el término *neanieuómenon*, que implica hablar u obrar de forma apasionada, jactanciosa o irreflexiva, como un adolescente *(neanías)*. Sin duda, el término era usado por el propio Colotes en su obra: cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 65 ss.

[134] Cf. Plat., *Fedro* 229e-230a.

[135] Heráclito, frag. B 101 D.-K.

cripciones de Delfos era, al parecer, aquella que reza: "Conócete a ti mismo", precisamente la que dio origen a las dudas de Sócrates y lo llevó a esa investigación[136], según tiene dicho Aristóteles en sus escritos platónicos[137]. A Colotes, en cambio, esto le parece ridículo[138]. Entonces, ¿por qué no se D burla también de su maestro, que hacía eso mismo cada vez que escribía o hablaba sobre la esencia del alma y el principio fundamental[139] del agregado[140]? Porque si, como sostienen los propios epicúreos, el hombre está constituido por dos elementos, un cuerpo de unas determinadas característi-

---

[136] Cf. JENOF., *Recuerdos de Sócrates* IV 2, 24-30 y 6, 1. Como señala WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, pág. 66, es lógico que la investigación socrática sobre la esencia del hombre encontrara un claro rechazo en Colotes, quien tenía ya resuelta la cuestión con la escueta definición al respecto dada por Epicuro: «Hombre es esta forma particular nuestra dotada de alma» *(ánthrōpós esti toioutonì mórfōma met' empsychías:* cf. EPIC., frag. 310 Us.).

[137] ARISTÓT., frag. 1 ROSE.

[138] Con esta frase comienza el frag. 314 Us. de EPICURO, que se extiende hasta casi el final de este capítulo (en concreto hasta «"séales perdonado" también esto»: 1118E).

[139] Frente a la lectura de los manuscritos *(katarchês)*, acogida por la mayoría de los editores modernos, adopto la conjetura de R. G. BURY, *kyrías archês*, que, a pesar del juicio negativo de WESTMAN (*vix recte*, como escribe en sus *addenda* a la edición teubneriana, pág. 237), parece adecuada tanto paleográfica *(kas*, abreviatura de *kyrías*, se habría confundido fácilmente con el preverbio *kat-)* como contextualmente (cf. el sintagma «su principio más importante», *kyriōtéras archês*, al final de la frase siguiente).

[140] Como señalan EINARSON-DE LACY, pág. 256, n. *e*, este «agregado» *(tò athróon)* puede referirse sólo al cuerpo en tanto que compuesto de átomos (así lo entiende WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, pág. 231), o al conjunto formado por cuerpo y alma, o también al alma en tanto que conjunción de cuatro elementos (según se recuerda algo más abajo, en 1118E). Para la psicología epicúrea, *vid.* EPIC., *Carta a Heródoto* 63-68.

cas y un alma[141], quien investiga la naturaleza del alma está investigando la naturaleza del hombre partiendo de su principio más importante. Y que el alma es difícilmente analizable para la razón e inaprensible para los sentidos podemos captarlo no por Sócrates, un tipo "sofista y fanfarrón"[142], sino por estos sabios, quienes[143], en tanto que se limitan a los poderes que el alma tiene sobre la carne, con los que pro-
E porciona al cuerpo su calor, blandura y vigor, hacen consistir la esencia del alma en una unión de determinados elementos calientes, ventosos y aéreos y renuncian a alcanzar lo más importante. Afirman, en efecto, que aquello por lo que el alma juzga y recuerda y ama y odia, en pocas palabras, la razón y la inteligencia, proviene de una cierta "cualidad innominada"[144]. Nosotros sabemos que eso de "innominada" no es más que una confesión de vergonzosa ignorancia de quienes van diciendo que no tienen cómo llamar a aquello que no pueden comprender. Pero, como ellos dicen, "séales

---

[141] WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, pág. 158, cree ver aquí una alusión a la definición epicúrea de 'hombre' mencionada *supra*, n. 136; EINARSON-DE LACY añaden que esta definición corrige la de Demócrito: «El hombre es lo que todos sabemos» (DEMÓCR., frag. B 165 D.-K.).

[142] Cf. EPICTETO [ARRIANO], *Disertaciones* II 20, 23. Plutarco repite irónicamente los insultos que Colotes dirigía a Sócrates: cf. *supra*, cap. 18 (1117D). Prosiguiendo con el tono irónico, llama a continuación «sabios» a los epicúreos para mostrar inmediatamente (1118E) que adolecen de una «vergonzosa ignorancia».

[143] Desde aquí hasta «que no pueden comprender», unas líneas más abajo en este mismo párrafo, constituye el frag. 158 ARR. de EPIC. (incluido en el contexto más amplio que constituye el frag. 314 Us.)

[144] Sobre estos cuatro elementos que constituyen el alma, cf. EPIC., *Carta a Heródoto* 63 (donde falta el elemento 'aéreo'); frag. 159 ARR. (=315 Us.); LUCREC., III 231-251, y véase la nota de ARRIGHETTI, págs. 514 s., con bibliografía.

perdonado"[145] también esto. Sí, porque no parece que sea simple ni fácil ni esté al alcance de cualquiera, sino más bien metida en un lugar inextricable[146] y extraordinariamente oculta, la comprensión de aquello para cuya expresión no F
es apropiado ningún término, entre tantos como hay. Por tanto, no es que Sócrates fuera un bobo por investigarse a sí mismo; lo son más bien todos aquellos a los que se les ocurre investigar cualquier otra cosa antes que ésta, cuyo conocimiento es necesario pero tan difícil de encontrar. Pues no podría esperar obtener conocimiento de otra cosa aquel a quien se le escapa la comprensión de lo más importante de sí mismo.

21. »Pero, aunque le concedamos que nada es tan inútil y vulgar como el investigarse a uno mismo, preguntémosle 1119A
qué tiene esto de perturbación de la vida o por qué un hombre no puede seguir viviendo porque se le ocurra hacerse a sí mismo este tipo de reflexiones: "Veamos, ¿qué es esto que llamo 'yo'? ¿Acaso un compuesto, la mezcla del alma y del cuerpo, o más bien el alma que se sirve del cuerpo, al igual que un jinete es un hombre que se sirve de un caballo y no un compuesto de caballo y hombre? ¿O el ser de cada uno de nosotros lo constituye la parte más importante del alma, aquella con la que pensamos, razonamos y actuamos, y todas las demás partes, tanto del alma como del cuerpo,

---

[145] La expresión empleada aquí por Plutarco *(echétō dè syngnṓmēn)*, probablemente una cita literal, encuentra como único paralelo la norma, conservada por Dióg. Laerc., X 118 (= Epic., frag. 594 Us.), de que el sabio epicúreo «no castigará a los siervos, sino que se apiadará de ellos y a los diligentes los perdonará *(syngnṓmēn héxein)*».

[146] Eco evidente de las palabras que aplica Platón al sofista («se nos ha metido... en un lugar inextricable») refiriéndose a las dificultades lógicas que plantea el problema del ser (Plat., *Sofista* 239c).

son instrumentos de su poder[147]? ¿O no hay en absoluto
B sustancia del alma, sino que el propio cuerpo, por su composición, ha adquirido la facultad de pensar y de vivir[148]?". Pero Sócrates, dices, no elimina la vida con estas cuestiones, que evidentemente investigan todos los que estudian la naturaleza[149], sino con aquellas consideraciones del *Fedro,* terribles y perturbadoras de la realidad, según las cuales debía observarse a sí mismo con detenimiento para ver "si es una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o si participa por su naturaleza de una parte divina y exenta de arrogancia"[150]. Sin embargo, lo que hacía Sócrates con estas

[147] Cf. Aristót., *Ética Nic.* IX 4 (1166a21-22): «Podría parecer que el ser de cada uno consiste en el pensar *(tò nooûn hékastos eînai)*»; *Metafís.* VIII 3 (1043a35-b4); *Protrépt.,* frag. 6 Ross. La idea de que el hombre es su alma, y que por tanto una vez muerto su cuerpo ya no es 'yo', se encuentra en el conocido pasaje platónico del *Fedón* (115c-e) donde Sócrates, poco antes de tomar el fatal veneno, recrimina a Critón que confunda su cuerpo, que va a morir (y por tanto ya no será 'Sócrates'), con su alma, que seguirá viva y conservará la esencia de su yo.

[148] Cf. Galeno, *Sobre las facultades naturales* I 12 (27-28): «(los epicúreos) no creen que exista una sustancia de la naturaleza, ni del alma, sino que éstas resultan del encuentro de aquellos primeros cuerpos insensibles». *Vid.* Plut., *Suav. viv. Epic.* 14 (1096E), *infra,* con nuestra nota *ad loc.*

[149] Para los antiguos, la teoría del alma (psicología) formaba parte del estudio de la naturaleza (fisiología, física). En general, sobre este pasaje *vid.* A. Carlini, «Appunti di lettura», *Maia,* 21 (1969) 273-279, quien sugiere que el *Alcibíades I* del corpus platónico habría sido la fuente tanto de la polémica de Colotes contra Sócrates como de la respuesta de Plutarco.

[150] Plat., *Fedro* 230a. Según lo describe Hesíodo, *Teog.* 820-861, Tifón, hijo de Tártaro y Gea, era un gigante mitad hombre mitad monstruo, con cabezas de dragón en vez de dedos, rodeado de víboras de cintura para abajo, alado y con ojos llameantes; enfrentado a Zeus, éste lo venció arrojándole encima el monte Etna (de ahí la creencia tradicional de que se manifestaba en la erupción de los volcanes). En el pasaje en cuestión, Platón utilizaba un juego de palabras difícilmente traducible,

reflexiones no era eliminar la vida, sino desterrar de ella el estupor y despejarla de los molestos y excesivos humos del orgullo y la altivez. Porque esto es lo que significa Tifón, y c
mucho de ello os lo insufló vuestro maestro con su guerra a los dioses y a los hombres divinos[151].

22. »Tras Sócrates y Platón, Colotes se lanza al asalto de Estilpón y, omitiendo escribir sobre las verdaderas doctrinas y argumentos con que este hombre se adornaba a sí mismo y también a su patria, a sus amigos y a los reyes que se interesaron por él, y sobre la grandeza de ánimo que acompañaba a su amabilidad y moderación[152], trae a la memoria uno de aquellos pensamientos que Estilpón solía proponer a los sofistas[153] como divertimento y en plan de broma y, sin de-

---

aprovechado con gusto y desarrollado aquí por Plutarco, como se ve en las frases siguientes, para atacar la vanidad y arrogancia del epicúreo Colotes: se trata de una especie de juego etimológico entre el nombre del monstruo, *Typhôn,* el sustantivo *týphos* ('humo', pero también 'soberbia, vanidad': cf. la expresión castellana 'tener muchos tufos') y el adjetivo *átyphos* ('modesto, sin orgullo').

[151] Epic., frag. 558 Us.

[152] Véanse a este respecto las anécdotas de Estilpón recogidas por Plut. en *Lib. educ.* 8 (5F), *Tranq. an.* 6 (468A) y 17 (475C), y *Demetr.* 9, 8-10. Los reyes a los que se refiere Plutarco fueron Demetrio Poliorcetes y Ptolomeo I Soter: Cf. Dióg. Laerc., II 115.

[153] Las lecciones de Estilpón alcanzaron gran éxito en Atenas, donde tuvo por oyentes al estoico Zenón y al escéptico Pirrón. Estilpón, que defendía un monismo ontológico radical y erigía la razón como único criterio fiable frente a lo engañoso de los sentidos, combatió abiertamente las Ideas de Platón y, en ética, enseñó la indiferencia hacia los bienes exteriores, la apatía, la insensibilidad y la supresión de todos los deseos como medio para lograr la paz interior a costa de la victoria del sabio sobre sí mismo (cf. Dióg. Laerc., II 112-120; y *vid., supra,* cap. 2 [1008 B], con la n. 12 y la bibliografía allí citada). Sin embargo, según Plutarco, la crítica de Colotes (que posiblemente tenía como precedente la del propio Epicuro en su obra *Contra los megáricos* [cf. Dióg. Laerc., X 27], aunque

cir ni explicar nada al respecto, le monta una escena en el más conseguido estilo trágico para afirmar que Estilpón ha-
D ce imposible la vida cuando dice que una cosa no puede predicarse de otra. "¿Pues cómo viviremos", dice Colotes, "si no podemos decir 'el hombre es bueno' y 'el hombre es general', sino 'el hombre es hombre' y, por otro lado, 'lo bueno es bueno' y 'el general es general', ni decir 'los jinetes son diez mil' ni 'la ciudad es segura', sino 'los jinetes son jinetes', 'diez mil son diez mil', y así con todo?". ¿Y a qué hombre le ha empeorado esto la vida? ¿Quién que haya oído el argumento de Estilpón no se ha dado cuenta de que es simplemente un ingenioso divertimento o un ejercicio dialéctico que planteaba a otros? Lo terrible, Colotes, no es
E no llamar bueno al hombre ni diez mil a los jinetes, sino no llamar ni considerar dios al dios, como hacéis vosotros, que no queréis admitir que Zeus es 'Natalicio', Deméter 'Legisladora' o Poseidón 'Nutricio'[154]. Separar estos nombres es peligroso y llena la vida de osadía y despreocupación hacia los dioses, desde el momento en que, quitando las advocaciones asociadas a cada dios, destruís al mismo tiempo sa-

---

nada se nos ha conservado de ella, y quizás también en el *Contra los dialécticos* de Metrodoro [Dióg. Laerc., X 24]) omitía todo esto y se centraba en la negación de la predicabilidad de los conceptos defendida por Estilpón (como ya antes por Antístenes): si los predicados se identifican con un sujeto, no pueden separarse de él ni aplicarse a otros, y si son distintos, no pueden aplicarse a ese sujeto. A Plutarco esta argumentación le parece un simple juego sofístico, que lo único que revelaría sería la gran fama de disputador que tuvo Estilpón.

[154] Las formas griegas de estos apelativos divinos (usados también en otros lugares por Plutarco) son, respectivamente, *Genéthlios* (cf. Plut., *Amat.* 20 [766C]), *Thesmophóros* (cf. *Es. carn.* I 2 [994A]) y *Phytálmios* (literalmente, "que hace crecer las plantas": cf. *Sept. sap. conv.* 15 [158E]; *Virt. mor.* 12 [451C]; *Quaest. conv.* V 3, 1 [675F] y VIII 8, 4 [730D]).

crificios, misterios, procesiones y fiestas[155]. Porque, ¿a quién ofreceremos el sacrificio de antes de la labranza, a quién el de salvación? ¿Cómo celebraremos las fiestas de las antorchas, los misterios de Dioniso o los ritos prenupciales, si no dejamos Patronas de los casamientos ni Bacos ni Portadores de antorcha ni Protectores de la labranza ni Salvadores[156]?

---

[155] Epic., frag. 392 Us. Epicuro, como sabemos, enseña que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos, y en su *Carta a Heródoto* advierte contra el uso inapropiado y abusivo de los epítetos divinos, que habitualmente no concuerdan con la dignidad y perfecta beatitud de los dioses (Epic., *Carta a Heródoto* 77).

[156] A cada uno de los ritos y fiestas mencionados le corresponde después, en un orden inverso casi exacto, un epíteto divino. Así, al «sacrificio de antes de la labranza» *(protéleia)* le corresponde el epíteto «Protectores de la labranza» *(proērosíous)*, advocación de la diosa Deméter (cf. Plut., *Sept. cap. conv.* 15 [158E]; Plutarco se refiere, pues, a los sacrificios conocidos como Proerosias, que en Eleusis, a principios del mes de Pianepsión, ofrecían los atenienses a Deméter para asegurar la fertilidad de la tierra antes de que comenzara la época de la labranza: *vid.* H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1986, págs. 73-75), mientras que al «sacrificio de salvación» *(sōtēria)* le corresponde «Salvadores» *(sōtêras)*, un frecuente epíteto de Zeus (cf. Plut., *Stoic. rep.* 32 [1049A]; *Comm. not.* 33 [1076B]; aunque están documentadas fiestas con el nombre de Soterias en otros lugares del mundo griego [la mayoría dedicadas a Zeus, pero también a otros dioses: cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, págs. 34 s.], Plutarco debe de referirse a las Diisoterias atenienses, que tenían lugar en el Píreo durante el mes de Esciroforión: *vid.* Parke, *op. cit.*, págs. 167-169). A continuación, a las «fiestas de las antorchas» *(phōsphóreia)* les corresponde el epíteto «Portadores de antorcha» *(phōphórous)*, advocación de Ártemis relacionada frecuentemente con las fiestas dedicadas a esta diosa en la localidad ática de Braurón durante el mes de Muniquión (cf. Parke, *op. cit.*, págs. 139 s., y C. Sourvinou-Inwood, *The Oxford Classical Dictionary* [*OCD*], Oxford-Nueva York, 1996^3, *s. v.* "Artemis", pág. 183); a los «misterios de Dioniso» *(bakcheía)* les corresponde «Bacos» *(bakcheîs)*, conocido nombre ritual del dios (cf. Nilsson, *op.cit.*, págs. 306 s., y A. Henrichs, *OCD*, *s. v.* "Dionysus", pág. 481); por último, a los «ritos prenupciales» *(protéleia gámōn)* les corresponde el epíteto «Patronas de los casamien-

F Pues estas cosas atañen a lo más principal e importante, y errar en ellas supone errar en la percepción misma de la realidad, no en ciertas expresiones ni en la conjunción de significados[157] ni en el uso de las palabras. Además, si es precisamente esto último lo que subvierte la vida, ¿quiénes yerran en cuestiones lingüísticas más que vosotros, que elimináis totalmente la categoría de los significados, la cual proporciona la esencia del discurso, y sólo admitís los sonidos y la realidad externa, diciendo que la categoría intermedia, los significados, por medio de los cuales se generan el
1120A aprendizaje y la enseñanza, las prenociones y reflexiones, los impulsos y asentimientos, no existen en absoluto[158]?

23. »Sin embargo, el pensamiento atribuido a Estilpón es como sigue. Si predicamos del hombre el bien o del caballo el correr, no es lo mismo lo predicado, afirma Estilpón, que aquello de lo cual se predica, sino que la definición de la esencia del hombre es una y otra distinta la del bien, e igualmente la esencia de 'caballo' difiere de la esencia de 'correr', pues cuando se nos pide la definición de cada uno

---

tos» *(teleíous)*, frecuente advocación de la diosa Hera (cf. H. K. Lomas, *OCD*, *s. v.* «Hera», pág. 683; para los diversos sacrificios y ofrendas que precedían a la ceremonia de bodas propiamente dicha, véase Sourvinou-Inwood, *OCD*, *s. v.* «Marriage ceremonies. Greek», págs. 927 s., que remite a la bibliografía esencial).

[157] Cf. *supra*, cap. 15 (1116 B). Los estoicos defendían la idea de que los significados constituyen un tipo distinto de entidad incorpórea entre las palabras y los objetos físicos: *vid.* Sexto Emp., *Adv. math.* VIII 11 (= von Arnim, *SVF* II 166).

[158] Epic., frag. 259 Us. (= 146 Arr., aunque éste limita el fragmento a la frase «sólo admitís los sonidos y la realidad externa»). En efecto, las ideas lingüísticas de los epicúreos rechazan la existencia de un término intermedio entre significante y objeto significado: cf. Epic., *Carta a Heródoto* 38, y frag. 147 Arr. Plutarco utiliza aquí ideas y terminología estoicas para atacar a los epicúreos.

no damos la misma para ambos. Por consiguiente, yerran quienes predican una cosa de otra distinta, como si la esencia de ambas fuera la misma: porque si el bien es lo mismo que el hombre y el correr lo mismo que el caballo, ¿cómo predicamos también el bien de una comida o de un medicamento, o incluso, ¡por Zeus!, el correr de un león o de un B perro?; y si son distintos, no es correcto que digamos 'el hombre es bueno' o 'el caballo corre'. Por tanto, si lo que hizo Estilpón con este razonamiento no fue más que una aguda broma, no permitiendo conexión[159] alguna entre lo que se dice en el sujeto y del sujeto y el sujeto mismo[160], sino considerando que nada de esto debe expresarse como accidente del sujeto a menos que sea completamente idéntico a aquello de lo que es un accidente, es evidente que con ello estaba mostrando su rechazo y oposición al uso habitual de ciertas expresiones[161], pero no suprimiendo la vida ni la realidad de las cosas.

24. »Tras los filósofos antiguos, Colotes encara a los de su época, aunque sin mencionar nombres, cuando lo co- C rrecto hubiera sido criticar también a éstos por su nombre o bien no haberlo hecho con los antiguos. Pero, evidentemente, no se trata de que aquél que tantas veces puso bajo su cálamo los nombres de Sócrates, de Platón y de Parménides se modere por respeto, un respeto que no concedió a quie-

---

159 Para este uso lógico-lingüístico del término «conexión» *(symplokḗ)*, cf. PLAT., *Sofista* 262c-d, y ARISTÓT., *Categorías* 2 (1a16-19).

160 Para esta distinción, cf. ARISTÓT., *Categorías* 2 (1a20-b9).

161 Como apuntan EINARSON-DE LACY, pág. 267, n. *c*, «la solución de Plutarco es que Estilpón no niega la conexión que existe entre un accidente y su substancia, sino que se opone a expresarla por medio de 'ciertas expresiones'», refiriéndose a la utilización del verbo *ser (eînai)* sólo en su valor existencial, es decir, limitado a la predicación de atributos esenciales: cf. ARISTÓT., *Física* I 2 (185b25-32).

nes eran mejores que él, sino que se acobarda ante los vivos. Por lo que puedo conjeturar, Colotes pretende refutar en primer lugar a los cirenaicos, y en segundo lugar a la Academia de Arcesilao[162]. Esta última escuela, en efecto, era la que suspendía el juicio sobre todas las cosas, mientras que los cirenaicos, aun admitiendo en sí mismos afecciones e
D imágenes, negaban que la credibilidad que deriva de éstas fuese garantía suficiente para hacer afirmaciones seguras sobre la realidad y, como en un asedio, se retiraban del mundo exterior y se encerraban en sus propias afecciones, admitiendo el 'parece' pero sin dejar traslucir el 'es' respecto a las cosas externas.

Por ello afirma Colotes que los cirenaicos no pueden vivir ni servirse de los objetos, y a continuación, en plan de burla, añade: "Éstos no dicen que un hombre, un caballo o un muro 'es', sino que ellos mismos conciben la idea de muro, de caballo o de hombre"[163], haciendo ya de entrada

---

[162] CRÖNERT, *Kol. und Men.*, pág. 13, sostenía que en la obra de Colotes se atacaba también a los cínicos, pero esta hipótesis no encuentra apoyos en el texto plutarqueo, que se limita a reflejar la polémica epicúrea contra la gnoseología de la escuela cirenaica y de la Academia media. Los puntos de contacto entre ambas doctrinas se reflejan también en CIC., *Acad. pr.* II 24 (76), y SEXTO EMP., *Adv. mathem.* VII 190 ss. Es interesante señalar, como hace WESTMAN, *Plut. gegen Kol.*, pág. 76, que la obra de Colotes es la única que conocemos en que se polemiza por parte epicúrea contra la doctrina del conocimiento cirenaica. Por otro lado, se discute si esta doctrina proviene del propio Aristipo o bien de cirenaicos posteriores como Hegesias: cf. G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*, Florencia, 1958, págs. 112 s.

[163] Sobre el ejemplo de los términos *glykaínesthai, pikraínesthai*, etc., usados por los cirenaicos, según explica Plutarco a continuación, con el significado de 'experimentar la sensación de lo dulce, o de lo amargo, etc.', y en la idea de que este significado implica en cierto modo 'volverse dulce, endulzarse; volverse amargo, amargarse, etc.', Colotes ironiza contra los cirenaicos aplicándoles los neologismos *toichoûsthai, hippoûsthai*

un uso torticero, como los sicofantas, de los propios términos que emplea. No hay duda, en efecto, de que tales afirmaciones son consecuencia del pensamiento de estos hombres, pero Colotes debería presentar los hechos tal como E ellos los enseñan. Porque lo que ellos dicen es que experimentan la afección de lo dulce y lo amargo, de lo frío y lo caliente, de lo luminoso y lo oscuro, teniendo cada una de estas experiencias en sí misma su propia evidencia y garantía de verdad; pero que afirmaciones como que la miel es dulce y el tallo de olivo amargo, que el granizo es frío y el vino puro caliente, que el sol es luminoso y el aire nocturno oscuro, tienen en su contra múltiples testimonios, tanto de animales como de semillas[164] o de personas: pues algunos aborrecen la miel[165], mientras que otros se acercan a los tallos de olivo[166], o se queman con el granizo[167], o se refres-

y *anthrōpoûsthai* (obsérvese que son verbos construidos ya no sobre un adjetivo, sino sobre un sustantivo), es decir 'experimentar la sensación de muro, de caballo o de hombre de tal forma que, en cierto modo, se convierta uno en muro, caballo u hombre' (sería algo así como *murearse, caballearse* y *hombrearse,* vertiendo estos neologismos griegos por otros neologismos españoles paralelos aunque de difícil encaje en la traducción).

[164] El término «semillas» *(spermátōn)* es una conjetura de Einarson-De Lacy para suplir la lección de los manuscritos, «cosas» *(pragmátōn),* que dificulta la comprensión del pasaje básicamente porque Plutarco no especifica a qué corresponde (si a animales, a cosas —o semillas— o a personas) cada uno de los testimonios que expone a continuación.

[165] Como los que padecen ictericia, que la encuentran amarga: cf. Sexto Emp., *Esbozos pirrónicos* I 211.

[166] Que el hombre encuentra amargos, pero no así las cabras (cf. Dióg. Laerc., IX 80; Sófocles, frag. 502 Radt), ovejas (cf. Aristót., *Hist. anim.* VIII 10) o vacas (cf. Teócrito, *Idil.* IV 44-45).

[167] Cf. Aristót., *Problem.* XXIII 34 (935a19-25), quien habla del grano quemado por el frío, o Teofr., *Hist. plant.* IV 14, 11-12; *De causis plant.* II 1, 6 y V 12, 2-6, quien se refiere a las ramas de los árboles marchitadas por vientos fríos.

F can con vino[168], o se les nubla la vista con el sol y en cambio ven de noche. De lo cual se deduce que, si se limita a las afecciones, la opinión se mantiene libre del error, pero si sale de estos límites y se empeña en hacer juicios y declaraciones sobre las cosas externas, con frecuencia se confunde a sí misma y se enfrenta a otros que tienen de las mismas cosas experiencias contrarias e imágenes diferentes.

25. »A Colotes parece ocurrirle lo mismo que a los niños que acaban de aprender las letras, que están acostumbrados a leer los caracteres en sus tablillas y cuando los ven
1121A escritos en otro sitio dudan y se confunden. En efecto, los argumentos que Colotes acoge y aprueba en los escritos de Epicuro[169], no los comprende ni reconoce cuando los emplean otros. Pues quienes sostienen la veracidad de las impresiones[170] sensoriales que recibimos al encontrarnos con una imagen[171] circular u otra quebrada, pero rechazan la posibilidad de afirmar que la torre es redonda o que el remo está torcido[172], confirman sus propias experiencias e impre-

---

[168] Cf. *supra,* cap. 6 (1109E-1110B).

[169] Frag. 252 Us. (desde aquí hasta el final de este capítulo).

[170] Traducimos así el infinitivo *typoûsthai,* que en el ámbito de la doctrina de la sensación es un término más propio de la escuela estoica que de la epicúrea, según apunta Isnardi Parente, *Epicuro,* pág. 305, n. 2. Plutarco, pues, estaría empleando en su crítica un lenguaje «estoicizante», aunque no se puede descartar, como advierte esta misma autora, que «tal lenguaje no hubiese sido ya adoptado por los primeros discípulos de Epicuro, que se vieron pronto en el deber de oponerse a la Estoa y quizá también de adoptar polémicamente cierta terminología estoica».

[171] Para los epicúreos, la visión, como todas las sensaciones, se produce por medio de imágenes *(eídōla)* que desprenden los cuerpos e impresionan nuestros órganos sensoriales: cf. Epic., *Carta a Heródoto* 46-48; Lucr., IV 29-352.

[172] Para la explicación epicúrea de las ilusiones ópticas cf. Epic., frag. 151 Arr. (= 247 Us.) y Lucr., IV 353-468. La torre cuadrada que vista

siones, pero no quieren admitir que las cosas externas sean así. Sin embargo, igual que los cirenaicos están obligados a decir que conciben la idea de caballo o de muro y a no hablar del caballo o del muro, así también éstos se ven forzados a decir que la vista experimenta la afección de lo redondo o de lo torcido y a no hablar de un remo torcido o de una torre redonda; pues la imagen por la que se ve afectada la vista está torcida, pero el remo del que proviene esa imagen no está torcido. Por tanto, al haber diferencia entre la afección y el objeto externo que la produce, la certeza debe ser o bien restringida al ámbito de la experiencia, o bien refutada por añadir el ser al parecer. Y esa clamorosa irritación suya en defensa de la sensación, en cuanto que no dicen que el objeto externo sea caliente, sino que en la propia sensación se ha producido una afección de ese tipo[173], ¿acaso no es lo mismo que lo dicho anteriormente sobre el gusto, que no afirma que el objeto externo sea dulce, sino que en el gusto se ha producido una afección y un movimiento de ese tipo?[174]. Y quien dice que capta una imagen con forma de hombre, pero no percibe si es un hombre, ¿de dónde toma la base para tal afirmación? ¿No es de quienes dicen que captan una imagen con forma curva, pero que la vista no puede llevarlos a afirmar que el objeto sea realmente curvo, ni que

B (margin, line 4) · C (margin, line 14)

desde lejos parece redonda o el remo recto que se ve torcido cuando lo miramos a través del agua son ejemplos recurrentes en las discusiones filosóficas sobre la veracidad o falsedad de las percepciones sensoriales: cf. DIÓG. LAERC., IX 85; SEXTO EMP., *Esbozos pirrónicos* I 118-119; CIC., *Acad. Pr.* II 7 (19) y 25 (79); EUCLIDES, *Óptica* 9.

173 Adoptamos, con POHLENZ, la lectura de WYTTENBACH (integración de *hōs* y corrección de *gégone* en *gegonénai*): *vid.*, *supra*, la nota textual.

174 EPIC., frag. 324 Us. La afirmación es de los cirenaicos: cf., *supra*, cap. 24 (1120E).

sea redondo, sino sólo que la impresión que se produce en la vista es la de una imagen de forma redonda?[175].

"¡Sí, por Zeus!", dirá algún epicúreo; "pero yo, acercándome a la torre y cogiendo el remo, declararé que éste es recto y que aquélla es poligonal[176], mientras que él, aunque esté cerca, sólo convendrá en que 'parece' y 'aparenta', pero nada más". Claro que sí, ¡por Zeus!, precisamente porque
D mira y atiende mejor que tú, mi querido amigo, a las consecuencias de su doctrina: que toda impresión es igualmente fiable respecto de sí misma, pero respecto de otra cosa ninguna lo es, sino que están al mismo nivel. Tu idea de que todas son verdaderas y ninguna insegura o falsa se desvanece si con unas crees preciso hacer aserciones sobre los objetos externos, pero con otras no confías en nada más que en la propia afección. Porque si todas las impresiones tienen el mismo grado de verosimilitud tanto si está cerca como si está lejos el objeto que las produce, es justo que o todas conlleven el juicio que afirma el ser, o no lo conlleven ni siquiera aquéllas. Pero si hay diferencia en la afección dependiendo de si se está lejos o se está cerca del objeto, es falso
E decir que ninguna imagen o sensación es más clara que otra, al igual que esas "confirmaciones" y "contradicciones" de las que hablan[177] no se apoyan en la sensación sino en la opinión; de modo que, si exhortan a seguirlas a la hora de hacer aserciones sobre los objetos externos, están convir-

---

[175] Desde el principio del cap. 24 hasta aquí constituye el frag. I B 69 Giannantoni de Aristipo.

[176] Los epicúreos sostenían que el juicio sobre un objeto distante puede ser confirmado o refutado si el observador se acerca al objeto: cf. Diógenes Laerc., X 34; Sexto Emp., *Adv. math.* VII 211 y 215-216.

[177] «Confirmaciones» *(epimartyrḗseis)* y «contradicciones» *(antimartyrḗseis)* son términos epicúreos: cf. Diógenes Laerc., X 34; Sexto Emp., *Adv. math.* VII 211-212; y la nota de Usener, *Epicurea*, pág. 181, al frag. 247.

tiendo el ser en veredicto de la opinión y el parecer en afección de la sensación, transfiriendo así el juicio desde lo totalmente verdadero a lo frecuentemente erróneo.

26. »Pero, ¿qué necesidad hay de seguir hablando de unas opiniones trufadas de tantas confusiones y contradicciones internas?

En cuanto a Arcesilao, que gozó de una especial estima entre los filósofos de su tiempo, su reputación parece haber molestado no poco al epicúreo[178], pues afirma que, aunque F

[178] Adopto, con Pohlenz-Westman, la corrección de Crönert, *Kol. und Men.*, pág. 13, n. 54: *Epikoúreion* por *Epíkouron*. Plutarco, pues, se refiere a Colotes, a quien habría de atribuirse la polémica contra Arcesilao, y no a Epicuro, como sostienen Einarson-De Lacy. Éstos, sin mencionar la corrección de Crönert, mantienen la lectura de los manuscritos, como hacía Usener (a quien remiten), que tomaba esta frase como frag. 239 de Epic. y anotaba *(Epicurea,* pág. 348) que «Lucrecio IV 469 ss. conserva vestigios de la polémica de Epicuro contra Arcesilao; cf. *Máx. capit.* 23». Es cierto que estos pasajes constituyen una crítica del pensamiento escéptico, pero, salvo esos versos de Lucrecio (que podrían aludir a Metrodoro de Quíos, discípulo de Demócrito, que era escéptico en cuanto al testimonio de los sentidos: cf. I. Bodnár, *s. v.* «Metrodoros [1]», *NP* 8 [2000], col. 133), no hay otros testimonios de que el propio Epicuro polemizara directamente contra Arcesilao. Como afirma P. A. Vander Waerdt, «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», *Gr., Rom. & Bizant. Stud.* 30 (1989), 225-267, «there is no solid evidence to support the common assumption that Epicurus was concerned to counter the skepticism either of Pyrrho or of Arcesilaus, nor that he developed the orthodox anti-skeptical strategies [...] familiar to us from later Epicureans» (pág. 236), entre otras cosas porque Epicuro murió en 270 a. C., mientras que Arcesilao no estuvo al frente de la Academia hasta *c.* 268 (cf. Bignone, *Aristotele perduto...*, vol. I, pág. 45, n. 1, quien defiende la conjetura de Crönert). Además, aparte de que actualmente no parece haber ya duda de que fue Colotes, y no Epicuro, quien mantuvo una fuerte polémica con la Academia de Arcesilao (cf. A. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», *Cron. Ercolan.* 6 (1976) 61-67, especialmente págs. 66 s., y A. M. Ioppolo, «Il *Perì toû*

este filósofo no hizo ninguna aportación propia[179], consiguió difundir entre la gente inculta una supuesta fama de innovador[180], siendo como era persona muy letrada e instruida. Sin embargo, tan lejos estaba Arcesilao de desear reputación alguna de innovador o apropiarse de doctrina alguna de los antiguos, que los sofistas de entonces[181] lo acusaron de atribuir sus propias ideas sobre la suspensión del juicio y la
1122A imposibilidad de conocimiento real a Sócrates, Platón, Parménides y Heráclito, aunque no lo hizo porque éstos lo necesitaran, sino para dar a aquéllas una especie de confirmación al referirlas a reputados pensadores. Debemos, pues, dar las gracias por ello a Colotes y a todo aquel que muestra cómo el discurso de la Academia llega desde antiguo hasta Arcesilao.

Por lo que respecta a la idea de la suspensión de todo juicio, ni siquiera los que pretendieron refutarla llevando a cabo elaboradas investigaciones y componiendo largos tra-

---

kouphízein hyperēphanías: una polemica antiscettica in Filodemo?», en G. Giannantoni- M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano,* Nápoles, 1996, vol. II, págs. 715-734, en pág. 725), sintácticamente, si aceptáramos la lectura de los manuscritos, no quedaría claro quién es el sujeto de «afirma» *(phēsin)*. Para una reciente revisión de este pasaje plutarqueo, *vid.* A. M. Ioppolo, «Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Academia. Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121F-1122F: una testimonianza su Arcesilao», *Elenchos* 21 (2000), 333-360.

179 El propio Arcesilao dirigía esta misma acusación a Zenón: cf. Cic., *Acad. pr.* II 6 (16).

180 Traduzco así el término *kainotomías,* acogiendo, como hace Pohlenz, el añadido de Reiske, que me parece necesario a la vista de lo que se dice en la siguiente oración: «reputación de innovador» *(kainotomías dóxan)*.

181 Sobre la identidad de estos sofistas, cf. Bignone, *Aristotele perduto...*, vol. I, pág. 46, n. 1.

tados argumentativos contra ella[182] consiguieron hacerla tambalear, sino que, tras oponerle como último recurso, a modo de Gorgona[183], el argumento de la inacción[184], tomado de la Estoa, se dieron por vencidos; porque, por más que lo intentaron y por más vueltas que le dieron, el impulso no consintió convertirse en asentimiento ni aceptó la sensación como principio de la inclinación, sino que se mostró como aquello que conduce por sí mismo a la acción, sin necesidad de aprobación[185]. Y es que los debates con tales oponentes se atienen a una serie de normas, y B

[182] Quizá una referencia a las críticas de los estoicos Crisipo y Antipatro: cf. Dióg. Laerc., VII 198; Plut., *Stoic. rep.* 47 (1057A).

[183] Según el mito, las Gorgonas eran tres, Esteno, Euríale y Medusa, pero es a esta última a la que se aplica por excelencia el nombre de Gorgona; se trata de un monstruo alado, con grandes colmillos y cabeza rodeada de serpientes y cuya penetrante mirada convertía a los hombres en piedra. Cf. Plat., *Banquete* 198c, donde Sócrates, haciendo un juego de palabras con los nombres de Gorgias y Gorgona, se refiere a éste/ésta como arma dialéctica definitiva, que deja al contrincante «de piedra», sin poder replicar. Sobre la terquedad y «empedernimiento» *(apolithōsis)* de los partidarios del escepticismo académico y la inutilidad de disputar con ellos, cf. Epict. [Arrian.], *Disertaciones* I 5, 1-3; Cic., *Acad. Pr.* II 10 (32).

[184] Para este «argumento de la inacción» *(apraxía)*, íntimamente ligado a la idea de la suspensión del juicio *(epochḗ)*, cf. Cic., *Acad. Pr.* II 8 (25) y Dióg. Laerc., IX 107. El Catálogo de Lamprias nos ha conservado el título de una obra perdida de Plutarco que versaba sobre este argumento: *Si es incapaz de actuar quien suspende todo juicio* (núm. 210).

[185] Los estoicos consideraban que el «asentimiento» *(synkatáthesis)* era requisito de toda acción, algo que rechazaban los académicos: cf. Cic., *Acad. Pr.* II 8 (24-25) y 19 (62); *Acad. Post.* I 11 (40); Sexto Emp., *Esbozos pirrónicos* I 222. Por otra parte, utilizaban el término «sensación» *(aísthēsis)* con el sentido de «aprehensión a través de los sentidos», implicando siempre asentimiento: cf. Cic., *Acad. Post.* I 11 (41) = Von Arnim, *SVF* I 62 (cf. también *SVF* II 71-75).

según hables, así oirás hablar de ti[186],

pero tengo para mí que Colotes toma la cuestión del impulso y el asentimiento[187] igual que el burro oye la lira[188]. Pues bien, para los oyentes que nos acompañan, la argumentación es como sigue. Siendo tres los movimientos del alma: representación, impulso y asentimiento, la representación, aun-
C que queramos, no es posible eliminarla, por cuanto que, al entrar en contacto con los objetos, necesariamente recibimos impresiones de ellos y somos afectados por ellos[189], mientras que el impulso suscitado por la representación mueve al hombre a actuar buscando lo que le es propio, como si en la parte rectora del alma se produjera inclinación y aprobación[190]. Por tanto, quienes suspenden todo juicio no eliminan este segundo movimiento, sino que se sirven del impulso que los lleva de forma natural hacia aquello que sus sentidos les presentan como propio. Entonces, ¿qué es lo único que rechazan? Únicamente aquello de donde nace la falsedad y el error: formarse una opinión y precipitarse en el

---

186 HOM., *Il.* XX 250. Según DIÓG. LAERC., IX 73, algunos citaban este pasaje (en concreto *Il.* XX 248-250) para apoyar la idea de que el iniciador del escepticismo había sido el propio Homero, quien con estas palabras «aludía al carácter ambiguo y contradictorio de los términos», en el sentido de que para cualquier afirmación puede encontrarse otra equivalente pero contraria.

187 Cf. PLUT., *Stoic. rep.* 47 (1057A-B) = VON ARNIM, *SVF* III 177 (cf. también *SVF* II 74 y III 169).

188 Proverbio que se aplicaba a la gente maleducada, torpe y grosera: Cf. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Gr.*, I, pág. 291, y II, pág. 193.

189 Cf. SEXTO EMP., *Esbozos pirrónicos* I 22, donde leemos que la representación mental *(phantasía;* Plutarco, por su parte, emplea aquí el término sinónimo *tò phantastikón)* consiste en una impresión sensitiva involuntaria, y por lo tanto es incuestionable.

190 Cf. CIC., *Acad. Pr.* II 12 (38); VON ARNIM, *SVF* II 988.

asentimiento[191], lo cual, además de no tener ninguna utilidad, significa ceder por debilidad ante las apariencias[192]. En efecto, la acción requiere dos cosas: representación de lo D propio e impulso hacia lo representado como propio, y ninguna de las dos está reñida con la suspensión del juicio, pues su argumentación rechaza la opinión, no el impulso ni la representación. Así pues, una vez percibido lo propio, no se precisa ninguna opinión para movernos y tender hacia ello, sino que el impulso llega inmediatamente, al ser un movimiento y tendencia del alma[193].

27. »Y sin embargo estos mismos epicúreos sostienen que "hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer se nos aparecerá como un bien"[194]. Bueno, también al que suspende el juicio se le aparecerá como un bien, puesto que participa de los sentidos y es de carne, y cuando sus sentidos reciben una representación del bien experimenta el impulso de tratar de alcanzarla y hace de todo para impedir que se le escape y para tener siempre consigo, en la medida de lo posible, aquello que le es propio, arrastrado por una

---

[191] Esta precipitación en el asentimiento era una de las acusaciones de los escépticos a los dogmáticos: cf. Dióg. Laerc., IX 74; Sexto Emp., *Adv. mathem.* IX 49; Cic., *Acad. Pr.* II 20 (66); *Acad. Post.* I 12 (45).

[192] Como apuntan Einarson-De Lacy, pág. 281, n. *f*, frente a Zenón, que definía la opinión (opuesta al conocimiento) como un asentimiento débil y falso (cf. von Arnim, *SVF* I 67-69), Plutarco piensa que la debilidad consiste precisamente en el asentimiento absoluto: «Opinión, para ambos, es una creencia considerada tan ciertamente verdadera que de ningún modo puede ser falsa. No es una creencia cuyo poseedor reconozca que puede ser falsa».

[193] Cf. Plut., *Stoic. rep.* 47 (1057A); Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 30; Cic., *Nat. deor.* I 37 (104).

[194] Cf. la nota de Usener (pág. 279) al frag. 411 de Epic.

E necesidad no geométrica, sino natural[195]. Porque por sí mismos, sin necesidad de maestro, estos hermosos, suaves y agradables movimientos de la carne, como ellos mismos dicen[196], incitan incluso a quien niega y rechaza con fuerza plegarse y ceder a ellos.

"¿Pero cómo puede ser que quien suspende el juicio no salga corriendo al monte en vez de al baño, ni que se levante y eche a andar hacia la pared en vez de hacia la puerta cuando quiera ir a la plaza?" ¿Y preguntas esto tú, que dices que los sentidos se ajustan a la realidad y que las representaciones son verdaderas? La respuesta es evidente: porque
F lo que le parece baño no es el monte sino el baño, y lo que le parece puerta no es la pared sino la puerta, y así con todo lo demás. Pues el argumento de la suspensión del juicio no deja de lado la sensación ni introduce en las propias afecciones y movimientos irracionales alteración alguna que perturbe la representación sensorial, sino que se limita a eliminar las opiniones y a servirse de lo demás de forma natural.

"Pero es imposible no asentir a lo evidente[197]; de hecho,
1123A negar las creencias es menos absurdo que ni negarlas ni afirmarlas". Entonces, ¿quién subvierte las creencias y combate contra lo evidente? Aquellos que rechazan la adivinación y afirman que no existe providencia divina y que ni el Sol ni la Luna son seres animados a quienes todos los hombres veneran y ofrecen sacrificios y plegarias[198]. ¿No rechazáis vosotros algo tan manifiesto para todos como es el instinto protector de los progenitores hacia sus criaturas[199]? ¿Y

---

195 Alusión a PLAT., *República* 458d.
196 EPIC., frag. 411 Us.
197 Cf. CIC., *Acad. Pr.* II 12 (38).
198 EPIC., frags. 342 y 368 Us.
199 EPIC., frag. 528 Us.; Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 19 (1100D).

no declaráis, en contra del sentir general, que no hay ningún término medio entre el dolor y el placer, cuando decís que sentir placer es no sentir dolor y que experimentar una afección es no experimentar movimiento[200]?.

28. »Pero, por poner sólo un ejemplo y dejar el resto, ¿qué cosa hay más evidente y convincente en este sentido B que lo que uno cree ver y oír en estados de locura delirante

[200] Epic., frag. 420 Us. La laguna que presentan los manuscritos al final de este capítulo *(hḗdesthai tò mḕ algeîn kaì páschein tò mḕ *** légontes)* ha sido diversamente colmada por los editores: Usener leía *hḗdesthai* y transformaba el precedente infinitivo *páschein* en *poneîn,* 'sufrir'; Einarson-De Lacy aceptan la conjetura de Bignone, *páschein,* y traducen del siguiente modo: «when you say that it is a pleasure to feel no pain, in other words that not to be acted upon is to be acted upon»; a pesar de que esta última lectura es paleográficamente impecable, creemos sin embargo más acertada la integración de Pohlenz, *kineîsthai* (aceptada después por Westman en sus *addenda* a la segunda edición teubneriana del tratado; cf. también Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 177), pues es evidente que Plutarco se refiere al placer estable o «catastemático», que no implica movimiento. En efecto, nuestro autor parece pensar, en la línea platónica, que toda afección implica necesariamente movimiento, sin tener en cuenta (porque no le interesa mencionarlo, como ocurre en otros lugares, pues perdería muchas de sus armas dialécticas) que Epicuro distingue otros tipos de placeres que sí son «en movimiento» o «cinéticos». La doctrina epicúrea de que no existe término medio entre placer y dolor (cf., entre otros testimonios, el de Cic., *Fin.* I 11 [38] y II 3-5 [9-17]) se oponía polémicamente a los cirenaicos, quienes admitían un estado intermedio, que llamaban *aēdonía* o *aponía* (cf. E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta,* Leiden, 1961, frags. 201-206, y su comentario en pág. 109), pero también se enfrentaba a Plat. (cf. *República* 583c-585a; *Filebo* 43c-44c), quien defendía la existencia de un estado intermedio *(mésē katástasis)* como término neutro de la oposición entre placer y dolor (cf., al respecto, García Gual, *Epicuro,* págs. 152 s., y J. F. Martos Montiel, «El tema del placer en Platón», *Est. Clásicos,* 108 [1995], págs. 28 ss.).

y violenta, cuando la mente se ve afectada y perturbada por visiones como éstas?:

Estas portaantorchas enlutadas inflaman mis ojos[201],

y

Esta otra que exhala fuego de su manto
y, mientras agita sus alas ensangrentadas,
lleva en brazos a mi madre[202].

Sin embargo, éstas y otras muchas más teatrales que éstas, similares a los monstruos de Empédocles de los que ellos se burlan,

con pies que se doblan al andar e innumerables manos

y

prole vacuna con rostro humano[203],

[201] Se refiere a las Erinias, divinidades infernales identificadas con las Furias romanas. O. Schneider, *Callimachea*, Leipzig, 1873, pág. 787, recogía este verso como *Frag. anon.* 387 de Calímaco, no así R. Pfeiffer en su edición canónica (Oxford, 1953).

[202] Euríp., *Ifigenia entre los tauros* 288-290. En los manuscritos hay una laguna al comienzo de esta cita: «y *** *lleva en brazos a mi madre*» *(kaì *** mētér' ankálais emèn échousa).* Einarson-De Lacy la completan con *pŷr pnéousa kaì phónon ptérois eréssei,* tomando el texto *ex Euripidis verbis,* aunque sin decirlo explícitamente; nosotros, en cambio, siguiendo a Pohlenz, añadimos al comienzo, siempre basándonos en las palabras de Eurípides, «*Esta otra* (...) *de su manto*» (*hē d' ek chitṓnōn).*

[203] Empéd., frag. B 60 y B 61 D.-K. Empédocles, en efecto, enseñaba que «las primeras generaciones de animales y vegetales no nacieron completas, sino desunidas en partes incompatibles; las segundas, cuyas partes estaban combinadas, eran como los seres de la fantasía» (frag. A 72 D.-K.). Respecto a las burlas que, como dice Plutarco, hacían los epicúreos de estos seres monstruosos de Empédocles, cf. Lucr., V 907-910: «Así, quien imagine que, por ser nueva la tierra y el cielo reciente, pudieron en-

y, en fin, toda visión o ser extraordinario lo meten en el mismo saco que los sueños y los delirios y afirman que nada C de esto es ilusorio ni falso ni inconsistente, sino que todas son representaciones verdaderas, cuerpos y formas que vienen de nuestro entorno[204]. En tal tesitura, ¿hay alguna realidad cuyo juicio sea imposible de suspender, si es posible creerse estas cosas? En efecto, al sostener estos filósofos con total seriedad la existencia de cosas que ningún modelador de máscaras o de figuras maravillosas o audaz pintor se atrevió a combinar en imágenes para seducir y entretener, o mejor dicho, al afirmar que, si no existieran estas cosas, desaparecería toda creencia y toda seguridad y todo criterio de verdad[205], ellos mismos hacen imposible emitir un juicio sobre ningún asunto[206], introduciendo miedo en nuestras decisiones e incertidumbre en nuestros actos, desde el momen- D to en que se pone en pie de igualdad, en tanto que representaciones, y se atribuye el mismo grado de credibilidad a nuestras acciones, creencias y costumbres cotidianas[207] y a esas ilusorias imágenes de locura, tan extravagantes como

---

gendrarse tales animales, apoyado sólo en el vacío argumento de la juventud del mundo, con igual razón puede ir soltando todas las patrañas que guste».

[204] Epic., frag. 254 Us. Para Epicuro, las visiones e imágenes oníricas, lejos de ser una pura ilusión, vienen provocadas por las emanaciones atómicas *(simulacra)* de objetos reales: cf. Epic., *Carta a Heródoto* 51; Lucr., IV 722-826; Dióg. Laerc., X 32.

[205] Cf. Epic., *Carta a Heródoto* 51-52; *Máx. capit.* 23-24; frag. 253 Us. Cf. también Cic., *Fin.* I 7 (22); *Acad. Pr.* II 25 (79).

[206] Plutarco emplea aquí el término escéptico *aphasía,* que implica no afirmar ni negar nada: cf. Sexto Emp., *Esbozos pirrónicos* I 192.

[207] Los académicos fueron acusados por estoicos y epicúreos de abolir el valor de la costumbre *(synḗtheia):* cf. Cic., *Acad. Pr.* II 13 (42) y 27 (87); Epict. [Arrian.], *Disertaciones* I 27, 15-21. Aquí Plutarco vuelve esa misma acusación contra los epicúreos, igual que en *Stoic. rep.* 10 (1036 C) la vuelve contra los estoicos.

absurdas. Y es que suponer que todas las representaciones tienen el mismo valor, como hacen éstos, lleva a socavar nuestra confianza en las creencias establecidas más que a dársela a aquellas que repugnan a la razón[208]. Por eso no pocos filósofos, como sabemos, asumirían gustosos la tesis de que ninguna representación es verdadera antes que la de que todas lo son, y darían mucha mayor credibilidad a cualquier persona, cosa o afirmación con las que se topasen durante la vigilia antes que creer en la veracidad y la existen-
E cia real de una sola de esas representaciones que se tienen en estado de delirio, de éxtasis o de sueño. ¿No es posible, por tanto, suspender el juicio sobre algo que se puede negar pero a la vez puede que no se pueda, si no por otro motivo, al menos por considerar esa contradicción como causa suficiente de sospecha respecto a los objetos de la realidad, y no porque no sea algo completamente insano, sino porque introduce una total oscuridad y confusión? En las divergencias sobre la infinidad de mundos y sobre la naturaleza de los átomos, los cuerpos simples y las desviaciones[209], aun-

[208] Epic., frag. 251 Us.

[209] Aunque Plutarco alude aquí a diversas cuestiones fundamentales de la física epicúrea, este pasaje no fue recogido por Usener en sus *Epicurea,* como señala Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 136. Los aspectos esenciales de la teoría física epicúrea fueron expuestos, de manera condensada y con terminología precisa, en su *Carta a Heródoto:* véase en concreto, sobre la naturaleza de los átomos (la expresión «cuerpos simples» —*amerê* [*sômata*]— es un sinónimo: cf. Usener, *Glossarium Epicureum, s. v. amerés),* Epic., *Carta a Heródoto* 54-62; sobre la infinidad de mundos (consecuencia lógica del número infinito de átomos), Epic., *Carta a Heródoto* 45. La *Carta a Heródoto* no menciona, sin embargo, el tema de las *parenklíseis* o «desviaciones» espontáneas de los átomos (lo que Lucr., II 292, llama *clinamen),* que tendrá una importancia capital en la ética epicúrea, al permitir la libertad del individuo frente al rígido determinismo natural proclamado por los estoicos y defendido ya por el propio Demócrito: cf. García Gual, *Epicuro,* págs. 88 s. y 112 s.

que son cuestiones que preocupan bastante a mucha gente, tenemos sin embargo el consuelo de que nada de eso nos toca de cerca, o más bien que, en general, todas y cada una de esas cuestiones se encuentran más allá de los sentidos. Pero F
esa desconfianza, esa perpleja ignorancia respecto a ojos, oídos y manos cuando se trata de saber si nuestras sensaciones y representaciones son verdaderas o falsas, ¿qué creencia no conmueve?, ¿qué asentimiento y juicio no pone patas arriba? Porque si personas que no estan borrachas ni drogadas o perturbadas, sino sobrias y sanas, y que escriben sobre las reglas para emitir juicios verdaderos[210], cuando se en- 1124A
frentan a las más evidentes afecciones y movimientos de los sentidos, consideran verdadero lo inexistente o bien falso e inexistente lo verdadero, lo sorprendente no es que tales personas guarden silencio respecto a todas las cosas, sino que den su total asentimiento a algunas; y lo que es increíble no es que no emitan ningún juicio sobre las percepciones sensibles, sino que emitan juicios contradictorios, pues el hecho de suspender el juicio sobre cuestiones antitéticas[211] no sorprendería tanto como el hacer afirmaciones contradictorias entre sí y antitéticas en uno u otro sentido. Porque aquel que ni afirma ni niega una opinión, sino que guarda silencio, se enfrenta menos al que la afirma que aquel que la niega, y al que la niega que aquel que la afirma. Y si es posible suspender el juicio sobre estas sensaciones, no es imposible B
suspenderlo también sobre las demás, habida cuenta de que,

---

[210] Plutarco se refiere aquí a la teoría del conocimiento epicúrea o Canónica, expuesta por Epicuro en su obra titulada *Canon:* cf. frag. 34 Us., y véase *supra*, n. 127.

[211] Los escépticos fundamentaban su posición en la idea de que a toda afirmación puede oponérsele otra afirmación de igual validez: véase *supra*, n. 186, y cf. SEXTO EMP., *Esbozos pirrónicos* I 12; *Contra los profesores* VIII 363.

según los principios de vuestra escuela, no hay diferencia alguna entre una sensación y otra ni entre una representación y otra, cualesquiera que sean[212].

29. »Por tanto, la doctrina de la suspensión del juicio no es "un cuento" ni "un cebo para cazar jovencitos audaces e impetuosos"[213], como piensa Colotes, sino un hábito, una actitud de hombres adultos que previene contra el error y no confía el juicio a algo tan desacreditado e inestable como las sensaciones ni se deja engañar como esos que van diciendo que las apariencias nos proporcionan la certeza de las cosas que no vemos, a pesar de que ven en las apariencias tanta incertidumbre y oscuridad[214]. Al contrario, cuentos son su
c infinitud y sus imágenes, y el que infunde en los jóvenes audacia y temeridad es quien escribe de Pítocles, cuando aún éste no tiene dieciocho años, que no hay en toda Grecia naturaleza mejor que la suya, y que su capacidad de expresión es realmente prodigiosa, y dice que él mismo, con la misma pasión con que lo hacen las mujeres, ruega por que toda esa superioridad del joven no le acarree resentimiento y envidia[215]; y los "sofistas" y "charlatanes" son quienes es-

[212] Cf. *supra*, 1123D (= Epic., frag. 251 Us.).

[213] Consideramos estas expresiones como citas literales de Colotes, siguiendo a Isnardi Parente, *Epicuro*, pág. 577, quien incluye la frase de Plutarco entre los fragmentos del lampsaceno; cf. también Van der Waert, «Colotes and the Epicurean refutation...», pág. 232.

[214] Epic., frag. 263 Us.

[215] Epic., frag. 118 Arr. (= 161 Us.); cf. frag. 165 Us. y Filodemo, *Sobre la muerte* IV, col. XII, 32. Podría verse aquí, según Isnardi Parente, *Epicuro*, pág. 140, n. 4, una concesión de Epicuro al motivo tradicional de la «envidia de los dioses» *(phthónos theôn;* así lo entienden Einarson-De Lacy, quienes traducen «jealousy and resentment of heaven»), lo que sería, no obstante, una notable contradicción de Epicuro con su propia concepción de lo divino.

criben con tanta insolencia y soberbia contra hombres ilustres[216]. Es cierto que Platón, Aristóteles, Teofrasto y Demócrito criticaron a sus predecesores, pero ningún otro se había atrevido a publicar un libro con un título así, que ataca a todos los filósofos a la vez.

30. »De ahí que, como los que han ofendido a la divinidad, denuncie sus propias culpas al afirmar, casi al final del libro: "Quienes establecieron leyes y normas y dispusieron que las ciudades fueran gobernadas por reyes y magistrados procuraron a la vida humana una gran seguridad y tranquilidad y la libraron de perturbaciones. Pero si alguien elimina estas cosas viviremos una vida de bestias salvajes, y cualquiera que se encuentre con otro poco menos que lo devorará"[217]. Éstas son, en efecto, palabras textuales declaradas por Colotes, pero ni son justas ni son verdaderas. Porque, aunque alguien eliminara las leyes, si dejara las enseñanzas de Parménides, de Sócrates, de Heráclito y de Platón, estaríamos muy lejos de devorarnos los unos a los otros y de vivir una vida de bestias salvajes, pues aborreceríamos lo malo y honraríamos la justicia por su propia bondad, considerando que tenemos en los dioses unos buenos gobernantes[218] y en los démones los guardianes de nuestra vida[219],

D

E

[216] Epic., frag. 237 Us.; cf. cap. 20, *supra* (1118D), donde Plutarco rechaza que Colotes llame a Sócrates precisamente «sofista y charlatán».

[217] Las ideas epicúreas sobre el origen de la civilización, la justicia y el derecho se encuentran expuestas por extenso en Lucrec., V 925-1457; es importante también en este sentido el resumen de Hermarco recogido por Porfirio, *De abstinentia* I 7-12. Véase García Gual, *Epicuro*, págs. 198-209, que analiza en sus líneas generales la teoría social epicúrea.

[218] Cf. Plat., *Fedón* 63a, donde se da a los dioses ese mismo calificativo de «buenos gobernantes» *(árchontas agathoús)*.

[219] Cf. Hes., *Trabajos* 122-123 y 253, donde se llama también a los démones «guardianes» *(phýlakes)* de los hombres; pero la idea fue des-

estableciendo que el oro que hay sobre la tierra y bajo ella no vale lo que la virtud[220], y haciendo voluntariamente por la razón, como dice Jenócrates, lo que ahora hacemos contra nuestra voluntad por la ley[221]. Entonces, ¿cuándo será ferina, salvaje e insociable nuestra vida? Cuando se eliminen las leyes pero permanezcan los argumentos que exhortan al placer, cuando no se crea en la providencia divina[222], cuando se considere sabios a quienes escupen sobre lo bello moral si no va acompañado de placer[223], cuando sean motivo
F de burla y risa frases como ésta:

Hay un ojo de la justicia, que todo lo ve[224],

o ésta:

Pues el dios, que está siempre próximo, mira de cerca[225],

o esta otra:

> Tal como dice también el antiguo relato, Dios, que tiene el principio, el medio y el fin del universo, avanza derechamente en su camino circular conforme a su naturaleza;

---

arrollada especialmente por Platón: cf. F. Solmsen, "Hesiodic Motifs in Plato", en *Hésiode et son influence (Entretiens Hardt,* VII), Vandoeuvres, 1962, págs. 173-196.

[220] Cf. Plat., *Leyes* 728a.

[221] Jenócrates, frag. 3 Heinze, citado también por Plut. en *Virt. mor.* 7 (446E).

[222] Epic., frag. 368 Us.

[223] Epic., frag. 512 Us.; cf. Plut., *Lat. viv.* 4 (1129B).

[224] Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 421; cf. Plut., *Sept. sap. conv.* 18 (161 E).

[225] Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 496.2; cf. Menandro, frag. 683.12 Körte.

> le sigue la Justicia, vengadora de los que faltan a la ley divina[226].

Pues son los que desprecian estas ideas por considerarlas cuentos[227] y piensan que el bien se encuentra en el vientre y en los demás poros por los que se presenta el placer[228], quienes tienen necesidad de ley, miedo y golpes y de algún rey o gobernante que tenga en sus manos la justicia[229], para que su glotonería, envalentonada por su ateísmo, no los lleve a devorar a sus vecinos». 1125A

«En efecto, la vida de las bestias es como es porque no conocen nada mejor que el placer, ni saben de la justicia divina[230], ni veneran la belleza de la virtud, sino que, si hay algo en su naturaleza de audacia, habilidad o resolución, lo usan para darle placer a la carne y satisfacer el apetito. Justamente así piensa el sabio Metrodoro que debe ser, cuando B
dice que todas las bellas, sabias y maravillosas invenciones del alma se han producido por el placer de la carne y por la esperanza de obtenerlo, y que es vana toda actividad que no tienda a tal fin[231]. Si se suprimen las leyes siguiendo estos

---

[226] Plat., *Leyes* 715e-716a, citado también por Plut. en *Exil.* 5 (601B) y *Ad princ. ind.* 5 (781F).

[227] Cf. Plut., *Def. orac.* 19 (420B), donde nuestro autor critica la consideración epicúrea de la providencia divina como cuento o mito *(mŷthos).*

[228] Epic., frag. 409 Us.; cf. Plut., *Suav. viv. Epic.* 3 (1087D), y también *supra,* cap. 2 (1108C).

[229] Cf. Hes., *Trabajos* 189 y 192; Plat., *Teeteto* 172e.

[230] Cf. Hes., *Trabajos* 276-278: frente a los hombres, que tienen leyes *(nómon)* dadas por el propio Zeus, las bestias se devoran unas a otras porque entre ellas no existe la justicia *(díkē).* Para Epicuro (cf. *Máx. capit.* 31-33), el concepto de justo o injusto requiere un previo pacto social.

[231] Metrod., frag. 6 Körte; evidentemente, la calificación de «sabio» es irónica: cf. Plut., *Suav. viv. Epic.* 3 (1087D), *infra,* con nota.

razonamientos filosóficos, se necesitarán garras de lobos, dientes de leones, panzas de bueyes y gaznates de camellos. Las bestias, al carecer de lenguaje y escritura, expresan estos sentimientos y estas doctrinas con rugidos, relinchos y mugidos, y todo sonido que emiten no es para ellas más que la voz con que saludan, moviendo la cola, el placer presente o
C futuro del vientre y de la carne, a no ser que se trate de alguna inclinación natural hacia el canto y la garrulería[232].

31. »Por tanto, ningún elogio es lo suficientemente digno para aquellos que, sobre estas pasiones brutales, establecen leyes y estados, gobiernos y sistemas legislativos. ¿Pero quiénes son los que confunden y subvierten estas instituciones y las eliminan totalmente? ¿No son los que se apartan a sí mismos y a sus discípulos de la vida pública? ¿No son los que dicen que la corona de la imperturbabilidad no se puede comparar con los más grandes imperios? ¿No son los que afirman que ser rey es un error y una equivocación[233], y escriben literalmente que "hay que decir cuál será el mejor modo de atenerse al fin de la naturaleza y cómo nadie, desde el principio, se presentará por propia voluntad a ningún cargo público"[234], y todavía se atreven a añadir lo siguien-
D te[235]: "No tenemos ya que salvar a los griegos ni conseguir que premien nuestra sabiduría, sino comer y beber, Timócrates, sin daño para el cuerpo y con agrado"?.

---

[232] Cf. Plut., *Suav. viv. Epic.* 7 (1091C-D), y la nota de Usener a Epic., frag. 200 (pág. 347).

[233] Desde la primera frase interrogativa de este párrafo hasta aquí constituye el frag. 556 Us. de Epicuro (cf. también frags. 8 y 552).

[234] Epic., frag. 145 Arr. (= 554 Us.).

[235] Metrod., frag. 41 Körte; Cf. Plut., *Suav. viv. Epic.* 16 (1098C-D).

Pero, sin duda, de ese ordenamiento legal que el propio Colotes elogia, lo primero y más importante es la creencia en los dioses: con ella hizo Licurgo más puros y virtuosos a los lacedemonios, Numa a los romanos, el antiguo Ión a los atenienses y Deucalión a casi todos los griegos[236], utilizando sus esperanzas a la vez que sus miedos para inculcarles, por medio de plegarias, juramentos, oráculos y augurios, un profundo sentimiento religioso. Si viajas por el mundo podrás encontrar ciudades que no tengan murallas, ni escritura, E
ni casas, ni riquezas, ciudades que no necesiten moneda ni sepan lo que es un teatro o un gimnasio; pero nadie ha llegado ni llegará nunca a ver una ciudad sin templos ni dioses, una ciudad que no recurra a plegarias, juramentos y oráculos, a sacrificios por los bienes recibidos y a ritos para conjurar los males. Es más, pienso que antes se podría fundar una ciudad sin suelo que la sustente, que establecer o hacer que perdure un gobierno del que se haya eliminado completamente la creencia en los dioses[237]. Sin embargo, esta base y fundamento, que mantiene unida a toda comunidad y legislación, los epicúreos la destruyen sin más ni más, no con rodeos ni de forma subrepticia o enigmática, sino lanzando contra ella la primera de sus principales *Máximas capitales*[238]. Luego, como acuciados por una Furia venga- F

[236] Los personajes citados aquí por Plutarco son míticos héroes forjadores o civilizadores de la humanidad, como Deucalión, hijo de Prometeo y padre de Helén, epónimo de los helenos, e Ión, nieto de aquél y epónimo a su vez de los jonios, y también legisladores semilegendarios, como Licurgo, fundador tradicional de la constitución espartana, y Numa, segundo rey de Roma, a quien se atribuía la fundación de los colegios religiosos de los Salios o las Vestales y la elaboración del Derecho sagrado.

[237] Cf. Cic., *Sobre la nat. de los dioses* I 2 (4).

[238] Las *Máximas capitales* forman una colección de cuarenta sentencias que constituyen un cómodo resumen de los principios fundamentales de la doctrina epicúrea. De éstas, las principales eran las cuatro primeras,

dora, admiten que cometen un terrible crimen confundiendo las normas establecidas y aboliendo las disposiciones legales, para que no tengan siquiera posibilidad de perdón. Y es que errar en una opinión, si no de sabios, al menos es de humanos, pero reprochar a otros aquello que ellos mismos hacen, ¿cómo podría calificarse sin recurrir a las palabras que se merecen?.

1126A **32.** »Porque si se hubiera ocupado de leyes, gobiernos y disposiciones escribiendo contra Antidoro o contra el sofista Bión[239], nadie le habría podido decir:

---

conocidas como el *Tetrafármaco* o «cuádruple remedio», pues constituían un compendio aún más sucinto de esos principios esenciales («La divinidad no es de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar»). La primera de estas principales máximas, a la que se refiere Plutarco (cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 230), dice así: «El ser feliz e inmortal ni tiene él preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeto ni a la ira ni al agradecimiento, pues todos estos sentimientos son propios del débil» (Epic., *Máx. capit.* 1).

[239] El tal Antidoro fue, al parecer, un filósofo epicúreo que escribió sobre el tema de la justicia, criticando las ideas de Heraclides Póntico (cf. Dióg. Laerc., V 92), y fue atacado por el propio Epicuro en una obra en dos libros titulada precisamente *Antidoro,* en la que el maestro, haciendo un juego de palabras con su nombre, lo tachaba de insensato *(Sannidōros:* cf. Dióg. Laerc., X 8 y 28): *vid.* T. Dorandi, *s. v.* «Antidoros» (A 191), *DPhA,* vol. I, pág. 208. Por su parte, «el sofista Bión» no es otro que Bión de Borístenes *(c.* 335-245 a. C.), el famoso filósofo popular de tendencia cínica *sui generis,* de cuyas diatribas tomaron bastante material epicúreos como Filodemo: *vid.* Crönert, *Kol. und Mened.*, págs. 31-36, y en general J. F. Kindstrand, *s. v.* «Bion de Borysthène» (B 32), *DPhA*, vol. II, págs. 108-112. Plutarco cita a ambos personajes como ejemplos de filósofos desinteresados de la política, y no porque Colotes hubiera escrito también contra ellos, como podría sugerir el texto: cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, págs. 80-82.

"Mantente, desdichado, tranquilo en tu lecho[240],

cuidando de tus carnes, y a mí repróchenme en esos temas las personas que hayan cumplido en su vida con los deberes de administrar su hacienda y de servir a su ciudad". Pero son precisamente todas esas personas las que han sido injuriadas por Colotes. Entre ellas, Demócrito aconseja instruirse en el arte de la guerra, que es importantísima, y acostumbrarse a soportar sus fatigas, de donde se originan grandes y brillantes honores para los hombres[241]. Parménides ordenó su patria con las mejores leyes, hasta el punto de que cada año los ciudadanos hacen jurar a los magistrados que permanecerán fieles a las leyes de Parménides[242]. Empédocles demostró que sus conciudadanos más eminentes eran des- B honestos y saqueaban las arcas públicas, y libró al país de la esterilidad y la peste bloqueando con un muro los desfiladeros de montaña por los que el viento del sur tramontaba a la llanura[243]. Sócrates, tras su condena, rechazó el plan de fuga que le habían preparado sus amigos y, por respeto a la autoridad de las leyes, eligió morir injustamente antes que salvarse ilegalmente[244]. Meliso, mientras ocupaba el cargo de estratego en su ciudad natal, derrotó en batalla naval a los atenienses[245]. Platón dejó en sus escritos excelentes razo-

---

[240] Euríp., *Orestes* 258 (habla Electra a Orestes, asaltado por infernales visiones de locura); el verso aparece citado también por Plut. en *Tranq. an.* 2 (465C), *An. corp. affect.* 3 (501C) y *An seni resp.* 9 (788F).

[241] Demócr., frag. B 157 D.-K.; cf. Plut., *Suav. viv. Epic.* 19 (1100C).

[242] Parmén., frag. A 12 D.-K.

[243] Empéd., frag. A 14 D.-K.; cf. Plut., *Curios.* 1 (515C).

[244] Cf. Plut., *Gen. Socr.* 11 (581C). La conocida historia de la condena y muerte de Sócrates la relata por extenso Plat. en *Apología, Critón* y *Fedón.*

[245] Meliso, frag. A 3 D.-K. El filósofo Meliso de Samos, discípulo de Parménides *(vid., supra,* n. 12), fue también un reputado político y hombre

c namientos sobre las leyes y el gobierno, pero los inculcó mucho mejores en sus discípulos, y gracias a estas ideas fue liberada Sicilia por Dión[246] y Tracia por Pitón y Heraclides, que acabaron con Cotis[247], mientras que en Atenas generales de la talla de Cabrias y Foción[248] provenían de la Academia. Por ejemplo, mientras que Epicuro mandaba a Asia a gente encargada de censurar a Timócrates con la intención de sacarlo de la corte porque había insultado a Metrodoro, que era su hermano, y así lo han escrito en sus libros[249],

---

de acción, hasta el punto de que llegó a comandar la flota que venció a los atenienses en 441 a. C., durante el sitio de Samos: Cf. Dióg. Laerc., IX 24; Plut., *Per.* 26-27.

[246] Dión de Siracusa *(c.* 408-353 a. C.), discípulo desde 388 de Platón, a quien invitó a Siracusa en 367-6, ejerció la tiranía sobre la capital de Sicilia entre 357 y 354; su intención de llevar a la práctica las ideas políticas de su maestro fue probablemente sincera, pero, como escribe B. M. Caven, *OCD, s. v.* «Dion», pág. 476, «su 'liberación' de Sicilia sólo trajo caos político y social a la isla durante cerca de veinte años».

[247] Los hermanos Pitón y Heraclides, de la ciudad tracia de Eno, a orillas del Egeo, asesinaron en 359 a. C. a Cotis, rey de los tracios odrisios, que a la sazón dominaba buena parte de Tracia. Discípulos ambos de Platón *(vid.* T. Dorandi, *s. v.* «Héraclide d'Ainos» [H 57], *DPhA,* vol. III, pág. 559), a su llegada a Atenas fueron proclamados bienhechores y recibieron la ciudadanía ateniense. Cf. Plut., *Laud. ips.* 11 (542E); *Praec. ger. reip.* 20 (816 E); Aristót., *Política* VII 10 (1311b20).

[248] Según cuenta Plut., *Phoc.* 4, 2, Foción asistió a las clases de Platón y luego de Jenócrates en la Academia. Por su parte, Cabrias de Atenas *(c.* 420-357 a. C.) fue un soldado profesional que guerreó tanto para Atenas contra Esparta como para los reyes de Chipre y Egipto contra los persas; entre sus éxitos como general ateniense se cuenta la defensa de Beocia en 378 y la victoria naval de Naxos frente a la flota peloponense en 376: *vid.* G. L. Cawkwell, *OCD, s. v.* «Chabrias», págs. 314 s.

[249] Cf. Usener, *Epicurea,* pág. 123; Körte, *Metrodori Epicurei Fragmenta,* pág. 555. Sobre la disputa entre Metrodoro y su hermano rebelde Timócrates cf. Cic., *Nat. deor.* I 40 (113); Aten., XII 546f. Sin duda esta disputa está en el origen de su abandono de la escuela y sus críticas posteriores, que dio alas a las calumnias de sus adversarios: cf. Dióg. Laerc., X

Platón en cambio envió a uno de sus discípulos, Aristónimo, a los arcadios para reformar su constitución, a otro, Formión, lo envió a los eleos, y a otro, Menedemo, a los de Pirra[250]. Por su parte Eudoxo y Aristóteles, también discípulos D
de Platón, redactaron leyes para los cnidios y para los estagiritas, respectivamente[251]. A Jenócrates le pidió Alejandro normas para el buen reinar[252]; y el emisario que enviaron ante Alejandro los colonos griegos de Asia y que contribuyó más que ningún otro a encender en el monarca el vivo deseo de emprender la guerra contra los bárbaros fue Delio de Éfeso[253], seguidor de Platón. Zenón, en fin, el discípulo de Parménides, tras intentar sin éxito acabar con el tirano Démilo,

---

6-8. En general, sobre Timócrates véase el *index nominum* de Usener, *Epicurea,* págs. 418 s. La corte a la que se refiere la noticia de Plutarco debe de ser la de Lisímaco (así lo piensa ya Usener, *ibid.),* que había favorecido a los epicúreos y ante el que Timócrates habría buscado ejercer su influencia al objeto de propagar sus críticas y calumnias contra la escuela (cf. Epic., frag. 49 Arr., resto papiráceo de una carta que parece reflejar esa situación, y *vid.* H. Steckel, *s. v.* «Epikuros», *RE*, suppl. XI [1968], col. 590).

[250] Sobre estos discípulos de Platón, *vid.* R. Goulet, *s. v.* «Aristonymos» (A 400), *DPhA,* vol. I, pág. 405; K. von Fritz, «Phormion (7)», *RE* XX 1 (1941), col. 540, y «Menedemos (8)», *RE* XV 1 (1931), col. 788. Formión aparece mencionado también por Plut. en *Praec. ger. reip.* 10 (805 D).

[251] Ambos redactaron el corpus legal de sus ciudades natales, pues. *Vid.* J.-P. Schneider, *s. v.* «Eudoxe de Cnide» (E 98), *DPhA*, vol. III, pág. 297, y Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition,* pág. 292.

[252] Cf. R. Heinze, *Xenokrates,* Leipzig, 1892, pág. 158.

[253] Algunos estudiosos piensan que este Delio de Éfeso es la misma persona que el Días mencionado por Filóstrato, *Vidas de los sofistas* I 3 (485-486), un sofista de formación académica que «persuadió a Filipo de que emprendiera una campaña contra Asia». De todos modos, ya sea su nombre Delio o Días, no tenemos más datos sobre este personaje: *vid.* R. Goulet, *s. v.* «Délios d'Éphèse» (D 34), *DPhA*, vol. II, pág. 620, y S. Follet, *s. v.* «Dias d'Éphèse» (D 94), *DPhA*, vol. II, págs. 758 s.

mientras sufría por su acción el tormento del fuego reveló que las enseñanzas de Parménides eran en él como el oro
E puro y de ley, y demostró con hechos que para un gran hombre lo único terrible es la infamia y que son los niños, las mujeres y los hombres con alma de mujer los que temen el dolor, pues se cortó la lengua de un mordisco y la escupió al tirano[254].

33. »Pero de las enseñanzas y doctrinas de Epicuro, ¿qué tiranicida o qué valiente ha salido, qué legislador, qué magistrado, qué consejero real, qué líder del pueblo, alguien que haya sufrido tormento o muerte por una causa justa? Y digo más: ¿quién de esos sabios se hizo a la mar para servir a su patria, o participó en una embajada, u ofreció dinero[255]? ¿En qué lugar de vuestros escritos se menciona algún acto vuestro de servicio público? Sin embargo, el hecho de que Metrodoro recorriera cuarenta estadios para bajar al Pi-
F reo a socorrer a Mitres, un sirio del séquito real que había sido arrestado, se consignaba por escrito en cartas que eran enviadas a todos, tanto hombres como mujeres, con una solemne exaltación de ese viaje a cargo de Epicuro[256]. ¿Cómo

[254] Zenón, frag. A 7 D.-K. Se trata del filósofo Zenón de Elea, famoso por sus paradojas sobre el movimiento. A la muerte de Zenón a manos de Démilo de Caristo, tirano de Elea, se refiere también Plut. en *Garr.* 8 (505D) y *Stoic. rep.* 27 (1051C); otras fuentes que refieren el hecho no dan el nombre del tirano o bien ofrecen nombres diferentes: cf. Cic., *Tusc.* II 22 (52); *Sobre la nat. de los dioses* III 33 (82); Dióg. Laerc., IX 26-27.

[255] Plut., *Stoic. rep.* 2 (1033B-C), dirige una crítica similar contra los estoicos.

[256] Epic., frag. 193 Us.; Metrod., test. 14 Körte. Cf. Plut., *Suav. viv. Epic.* 15 (1097B): Metrodoro había bajado de Atenas a El Pireo, donde Crátero, tras la muerte de Lisímaco en 281 a. C., había mandado recluir al sirio Mitres, antiguo ministro de finanzas de Lisímaco y benefactor de Epicuro y su escuela (cf. Dióg. Laerc., X 4; Epic., frag. 74-82 Arr., y la

habrían reaccionado, entonces, si hubieran llevado a cabo una acción similar a la de Aristóteles, que reconstruyó su ciudad natal, destruida por Filipo, o a la de Teofrasto, que por dos veces liberó a la suya de la opresión de los tiranos[257]? ¿No se habría gastado todo el papiro que produce el Nilo antes de que éstos se hubieran cansado de escribir sobre ello? Y lo terrible no es que, entre tantos filósofos como 1127A
hay, ellos sean prácticamente los únicos que participan de los bienes públicos sin contribuir en nada, sino que, mientras que los poetas, tanto trágicos como cómicos, siempre tratan de ofrecer en sus obras una lección provechosa sobre las leyes y el gobierno, éstos en cambio, si escriben sobre tales temas, escriben sobre política para que no participemos en política[258], y sobre oratoria para que no hablemos en público[259], y sobre la realeza para que rehuyamos la compañía de los reyes[260]; y mencionan a los hombres de estado sólo para reírse de ellos y destruir su reputación, como hacen con Epaminondas, del que dicen que tenía una sola cosa buena y aun ésta era "chica"[261], usando expresamente esta palabra,

bibliografía recogida por este autor en su nota al primero de estos fragmentos [pág. 676]).

[257] Cf. Plut., *Suav. viv. Epic.* 15 (1097B), donde el Queronense utiliza estos mismos ejemplos, junto con los de otros personajes ilustres desde el punto de vista político y militar, para contraponerlos a la, según él, nula participación de los epicúreos en la actividad pública.

[258] Epic., frag. 8 Us.; cf. Epict. [Arrian.], *Disertaciones* I 23, 6 (= frag. 525 Us.): «dice [Epicuro] que el hombre sensato no debe ocuparse de la política».

[259] Cf. Usener, *Epicurea,* pág. 109, 17, y Diógenes de Enoanda, frag. 54, 6-11 Grilli.

[260] Epic., frag. 6 Us.

[261] La palabra empleada es *mikkón,* forma dialectal beocia equivalente a *mikrón,* «pequeño». Evidentemente, esta pulla de los epicúreos contra el tebano Epaminondas se basaba en la proverbial fama de simples e ignorantes que tenían los beocios; como explican Einarson-De Lacy, pág.

B y lo llaman "tripas de hierro"[262] y se preguntan qué le pasó para que se echara a recorrer el Peloponeso[263] y no se quedara sentado en su casa con el bonete puesto, se supone que ocupado por entero en cuidar de su vientre[264]. Y he creído que no debía omitir el frívolo desprecio de la política que escribió Metrodoro en su obra *Sobre la filosofía:* "Algunos sabios", dice, "por un exceso de vanidad, vieron con tan buenos ojos el desempeño de tareas políticas que se dejaron llevar por los mismos deseos que Licurgo y Solón en sus discursos sobre los modos de vida y sobre la virtud"[265]. Entonces era vanidad y exceso de vanidad liberar a Atenas[266], y también dar buenas leyes a Esparta[267] y que sus jó-

---

310, n. *a,* «incluso la única cosa buena que tenía, el abstenerse de placeres innecesarios, era un ejemplo de la ignorancia beocia».

262 Sin duda este apelativo *(sidēroûn splánchnon),* que podría equivaler al castellano «marmolillo» o «zote», busca con toda intención las resonancias épicas: cf. Hom., *Il.* XXIV 205 («corazón de hierro», *sidḗrion êtor).*

263 Se refiere a su primera gran campaña contra los peloponesios, que tuvo lugar en el invierno de 370-369 a. C. (de ahí la mención del *pilídion* o bonete).

264 Epic., frag. 560 Us.

265 Metrod., frag. 31 Körte. Según nos informa Plut., *Lyc.* 31, 2, la organización del estado espartano llevada a cabo por Licurgo fue adoptada por Platón, el cínico Diógenes de Sinope y el estoico Zenón de Citio como modelo para sus sistemas políticos respectivos; si a ello unimos la mención, en éste y en el siguiente pasaje citado por Plutarco, de conocidos temas cínicos como el de la vanidad *(týphos)* y el de que sólo el sabio es verdaderamente libre (sobre estos tópicos, cf. J. Roca Ferrer, *Kynikòs trópos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad,* Barcelona, 1967, págs. 110 y 123-124), podemos afirmar que Metrodoro sostenía en su obra *Sobre la filosofía* una polémica específica contra Diógenes.

266 Cf. Plut., *Sol.* 15, 6.

267 Cf. Plut., *Lyc.* 5, 4.

venes no se mostraran insolentes[268], y no tener hijos de pros- c
titutas[269] ni que impere en las ciudades la riqueza, el lujo y la voluptuosidad sino la ley y la justicia[270]: porque éstos eran los deseos de Solón. Pero, con tono ofensivo, Metrodoro añade a lo dicho lo siguiente: "Por eso es bueno también que quien es verdaderamente libre se ría a carcajadas de todos los hombres, incluidos esos Licurgos y Solones"[271]. Sin embargo, Metrodoro, no es ése un hombre libre, sino un esclavo maleducado al que le haría falta no el látigo reservado a los hombres libres, sino el de huesos de taba con el que castigan a los galos que cometen una falta en los ritos de la Diosa Madre[272].

---

[268] Alusión al estricto sistema educativo implantado por Licurgo: cf. PLUT., *Lyc.* 16-25.

[269] En este sentido, las leyes de Solón establecían únicamente que los hijos de hetera no estaban obligados a cuidar de sus padres: cf. PLUT., *Sol.* 22, 4. En la mente de Plutarco están sin duda las fructíferas relaciones de Metrodoro y del propio Epicuro con distintas heteras: cf. *Suav. viv. Epic.* 16 (1098B).

[270] Cf. PLUT., *Sol.* 13-16.

[271] METROD., frag. 32 KÖRTE. Véase lo dicho *supra,* nota 265, sobre la polémica de Metrodoro con Diógenes de Sinope y cf. DIÓN DE PRUSA, *Discursos* VI 34: sólo Diógenes es verdaderamente libre.

[272] Se llamaba galos a los sacerdotes de la Diosa Madre (es decir, Cíbele o Cibeles), que solían autocastrarse (de ahí que el término signifique también «eunuco» sin más) y someterse a sangrientos suplicios rituales; cf. APULEYO, *Metamorfosis* VIII 28, donde se describe el castigo que se inflige a sí mismo uno de esos devotos eunucos con un látigo consistente en «unos cabos fuertemente trenzados de lana natural, con abundante guarnición de tabas de borrego debidamente anudadas». EINARSON-DE LACY, pág. 312, nota *a*, piensan que Plutarco pudo tener aquí en mente algunas de las anécdotas que se contaban sobre Arcesilao, especialmente aquella en la que, al preguntarle uno por qué mucha gente dejaba sus escuelas para pasarse a la de Epicuro pero nunca ocurría a la inversa, contestó: «Un hombre puede convertirse en galo, pero un galo no puede convertirse en hombre» (cf. DIÓG. LAERC., IV 43).

D 34. »Por lo demás, que su guerra no es contra los legisladores sino contra las leyes podemos leerlo en los escritos del propio Epicuro. Éste, en efecto, en su obra *Casos dudosos,* se pregunta si el sabio hará algo que esté prohibido por las leyes sabiendo que no será descubierto, y responde: "No es aquí viable una afirmación categórica", es decir, "lo haré, pero no quiero admitirlo"[273]. Y de nuevo, en carta a Idomeneo, si no me equivoco, lo exhorta a "no vivir esclavizado por las leyes y las opiniones, en la medida en que no dis-

---

[273] Epic., frag. 12.1 Arr. (= frag. 18 Us.). A la pregunta planteada en este pasaje respondía R. Philippson, «Die Rechtsphilosophie der Epikureer», *Archiv f. Gesch. d. Philosophie,* 23 (1910) 289-337, especialmente pág. 302, diciendo que el sabio epicúreo observará siempre las leyes, no porque la injusticia sea un mal en sí misma, sino porque no es posible confiar en que su violación pase inadvertida hasta su muerte (cf. Epic., *Máx. capit.* 34 y 35). Por su parte, Einarson-De Lacy, en nota *ad loc.*, encuentran la respuesta a esa pregunta en *Máx. capit.* 38, según la cual será el sabio, con sus prenociones de lo justo y lo conveniente, quien determinará la adecuación al derecho natural de las cosas sancionadas como justas por las leyes; así pues, en el supuesto de que tuviera asegurada la impunidad, el sabio podría violar aquella ley que no se ajustara a su concepto de justicia. Pero creemos que estos comentarios, y otros de otros estudiosos en la misma línea, se centran demasiado en la pregunta planteada en el pasaje y no lo suficiente en la respuesta dada por Epicuro. En efecto, como señala Arrighetti en su nota al fragmento citado (pág. 573), la expresión «afirmación categórica» *(haploûn katēgórēma:* frente a la lección de los códices, *epikatēgórēma,* mantenida por Einarson-De Lacy, adoptamos la lectura de Stephanus, *estì katēgórēma,* aceptada por Pohlenz-Westman y por Arrighetti) es una expresión técnica con la que Epicuro designa toda predicación que se concreta para el sabio en una orden o prohibición absoluta, incondicionada por las circunstancias (cf. Westman, *Plut. gegen Kol.*, pág. 186); «de esto se deduce —concluye Arrighetti, *ibid.*— que, o Epicuro en su obra precisaba su pensamiento y Plutarco es parcial al no referirlo, o tales precisiones eran comprensibles en el contexto de su doctrina, y en ese caso Plutarco finge no enterarse».

pongan penas para las ofensas recibidas del vecino"[274]. Por tanto, si abolir leyes y gobiernos significa destruir los fundamentos de la vida humana, y resulta que eso es lo que hacen Epicuro y Metrodoro[275] cuando disuaden a sus secuaces de participar en la vida pública y se irritan con quienes participan[276], cuando hablan con desprecio de los primeros y más sabios legisladores[277] y exhortan a desdeñar las leyes si no llevan aparejado el miedo a la pena y el castigo, no sé de ninguna falsa acusación lanzada por Colotes contra los demás filósofos tan grave como su certera exposición de las palabras y doctrinas de Epicuro. E

[274] EPIC., frag. 61 ARR. (= frag. 134 Us.). Apoyándose en el testimonio de SÉNECA, *Epíst.* II 21, 3 (= EPIC., frag. 132 Us.), por el que sabemos que Idomeneo de Lámpsaco ocupó el importante cargo de ministro de un rey, posiblemente Lisímaco, rey de Macedonia, y dado que la corte de éste tenía su sede en la ciudad de Lisimaquia, en el Quersoneso tracio, a sólo unos 40 Km al noreste de Lámpsaco, EINARSON-DE LACY, pág. 313, nota *d,* avanzan la hipótesis de que la referencia al «vecino» sería una velada manera de aludir al citado monarca.

[275] METROD., frag. 32 KÖRTE.

[276] EPIC., frag. 8 Us.; cf. *supra,* cap. 31 (1125C).

[277] EPIC., frag. 558 Us.; cf. *supra,* cap. 33 (1127B-C).



SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE VIVIR PLACENTERAMENTE SEGÚN EPICURO

INTRODUCCIÓN

Son numerosos los investigadores que han resaltado la importancia del tratado plutarqueo *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum (Suav. viv. Epic.)* [1], principalmente desde el punto de vista de su contenido, pero también del de su composición y su calidad literaria [2]. Ya Bignone afirmó que era uno de los escritos más importantes de Plutarco [3], y Ziegler, quizás el mejor conocedor de la obra del Queronense, aunque reconoce la manera «unilateral y a menudo hostil» en que trata Plutarco la figura y la doctrina de Epicuro, admite sin embargo que «los capítulos en los que exalta el alto sentimiento de felicidad de quien obra espiritualmente y la profunda dicha del creyente están entre las cosas más bellas por él escritas y merecen incluirse entre las más nobles producciones de este tipo» [4].

---

[1] Sobre el título latino de este tratado, que es una traducción imperfecta del título original griego, *vid.* A. Barigazzi, *Plutarco. Contro Epicuro,* Florencia, 1978, pág. XIII, n. 14.

[2] Cf. H. Adam, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* Amsterdam, 1974, pág. 1.

[3] E. Bignone, «Studi plutarchei», *Riv. di Filologia ed Istruz. Class.* 14 (1916), 257-283, en pág. 257.

[4] K. Ziegler, *Plutarco,* Brescia, 1965, pág. 159.

Este tratado, incluido con el número 82 en el *Catálogo de Lamprias,* se relaciona estrechamente, tanto por su contenido como por su fecha de composición, con el *Adversus Colotem (Col.),* del que es continuación (aunque tradicionalmente, como ya dijimos en la introducción que abre este volumen, se haya incluido antes) y al que se refiere varias veces de manera más o menos explícita[5]. Ambos tratados tienen como origen el libro de Colotes refutado por Plutarco en *Col.*, aunque en *Suav. viv. Epic.* la crítica se dirige contra el epicureísmo en general, y en particular contra su doctrina ética, que pone el placer como objetivo vital para la consecución de la felicidad. En cuanto a la cronología, Plutarco debió de escribir *Suav. viv. Epic.* inmediatamente después de *Col.*, a juzgar por lo que él mismo nos dice[6]; en todo caso, no debió mediar mucho tiempo entre la composición de un tratado y otro, por lo que, ateniéndonos a los datos que nos proporciona la dedicatoria de *Col.*, según vimos, podemos situar con seguridad la composición de *Suav. viv. Epic.* en torno al 99 d. C.

La obra arranca inmediatamente después de la lección que Plutarco, en su escuela de Queronea, dedicó a refutar el libro de Colotes, como vimos, y nos presenta la discusión que tuvo lugar tras esa lección entre Plutarco y varios de sus discípulos mientras se dirigen paseando hacia un gimnasio cercano a la escuela. Al contrario de lo que ocurría en *Col.*, donde el principal interlocutor es Plutarco, la exposición de los argumentos recae aquí en varios personajes, principalmente Teón, presentado como un hábil polemista que sostiene la mayor parte de la refutación de las tesis epicúreas

[5] Cf. caps. 1 (1086C-D), 2 (1087A) y 15 (1097A).

[6] Cf. cap. 1 (1086D): «todo cuanto se me ocurrió objetarle (a Colotes) en defensa de los filósofos lo he puesto ya por escrito *(egráphē próteron)*».

(caps. 3-19 y 24-31), y, en menor medida, Aristodemo, que se encarga de los temas de teología (caps. 20-23)[7], aunque también Zeuxipo, «el interlocutor que invita al diálogo o que lo solicita cuando languidece o parece llegar a su fin»[8], y el propio Plutarco, como sabio moderador, tienen breves intervenciones[9]. No estamos, pues, ante un falso diálogo, como era el caso de *Col.*, cuyo marco formal dialogado encierra en realidad una exposición continua del propio Plutarco, sino ante un verdadero diálogo[10], bien que distinto a los de Platón, que nuestro autor tenía como modelo, tanto en el estilo (amplios discursos expositivos, frente al ágil estilo socrático de preguntas y respuestas) como en la presentación y caracterización de los personajes («no existe distinción de temperamentos o de caracteres humanos..., sino diversidad de papeles y de competencias»)[11].

---

[7] En la pág. 123 de su edición teubneriana (Leipzig, 1959²), POHLENZ sugirió la posibilidad de que el hecho de que Plutarco, con la excusa de estar cansado, cediera el protagonismo a Teón y Aristodemo (cf. cap. 2 [1087A y C]) fuera una especie de dedicatoria a ellos del tratado.

[8] F. ALBINI, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Génova, 1993, pág. 12.

[9] Hay que mencionar también a Heraclides, el personaje que, según informa Zeuxipo en el cap. 2 (1086 E-1087 A), abandona la clase después de la lección y antes de que comience la discusión; además, la intervención de Plutarco invitando a hablar de nuevo a Teón, que «no teme rendir cuentas de su memoria ante los jóvenes» (24 [1104A]), permite suponer que están también presentes otros discípulos y alumnos de la escuela de Plutarco, que oyeron la lección (cf. *Cal.* 26 [II 22B]) y acompañan al maestro durante el paseo y la charla posterior.

[10] Cf. I. GALLO, «Forma letteraria nei *Moralia* di Plutarco: Aspetti e problemi», *ANRW* II 34.4 (1998), 3511-3540, en pág. 3523.

[11] ALBINI, *op. cit.*, pág. 13. Sobre estas diferencias entre *Suav. viv. Epic.* y los diálogos platónicos, *vid.* ZIEGLER, *op. cit.*, págs. 301 s., y BARIGAZZI, *op. cit.*, págs. VIII-X; en general, sobre el diálogo plutarqueo, *vid.* R. HIRZEL, *Der Dialog*, Leipzig, 1895 (reimpr. Hildesheim, 1963), vol. II, págs. 124-237.

Otra importante diferencia entre ambas obras es el tono en que está escrito *Suav. viv. Epic.*, mucho más suavizado frente a la notable dureza y acritud de *Col.* En efecto, el ardor con que Plutarco defiende en *Col.* sus puntos de vista frente a la doctrina epicúrea, haciendo gala de un apasionamiento que a veces raya en la grosería y de un tono irónico que a menudo revela desprecio, se encuentra ahora atemperado en buena medida en beneficio de la consistencia argumental y la claridad en la exposición. Todo ello, por supuesto, sin dejar de recurrir largamente a la ironía ni despreciar la utilización de otros procedimientos retóricos habituales en la polémica filosófica. Por ejemplo, aunque Plutarco anuncia su intención de ser objetivo y dice a su auditorio que no quiere recoger las habladurías de los demás sobre la secta epicúrea[12], lo cierto es que utiliza con generosidad los reproches y acusaciones que tradicionalmente se hacían a Epicuro y sus adeptos: promiscuidad, gula, ignorancia y desprecio por la cultura, lenguaje insolente hacia los otros filósofos, etc.[13]; así, ese pretendido rechazo a servirse de ciertas críticas calumniosas contra los epicúreos parece ser más bien un simple juego retórico para llamar la atención precisamente sobre esas críticas.

Por otro lado, la estructura de *Suav. viv. Epic.* es mucho más rica, elegante y equilibrada que la del tratado contra Colotes[14]. Esa misma riqueza, adornada con continuos jue-

---

[12] Cf. *Suav. viv. Epic.* 14-15 (1096E-F) y 19 (1100D).

[13] Sobre estas acusaciones, cf. ALBINI, *op. cit.*, pág. 30.

[14] Sobre la estructura de *Suav. viv. Epic.*, cf. B. EINARSON-PH. H. DE LACY, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, Cambridge, Mass.-Londres, 1967, págs. 4-8; BARIGAZZI, *op. cit.*, pág. XI; K.-D. ZACHER, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu* Non posse suaviter vivi secundum Epicurum: *Kap. 1-8*, Königstein, 1982, págs. 18-23; ALBINI, *op. cit.*, págs. 13 s.

gos de simetría, ha dado como resultado diferentes interpretaciones de esta obra. Para Barigazzi, que sigue con pequeñas diferencias el esquema propuesto por Adam, *Suav. viv. Epic.* se divide en dos partes, cada una de las cuales se puede subdividir a su vez en cuatro bloques. Tras la introducción (caps. 1-2 [1086C-1087C]), en la que se presenta a los personajes y se nos informa de las circunstancias y del tema que se va a desarrollar, la primera parte (caps. 3-8) está dedicada a la refutación de la doctrina epicúrea del placer, que Barigazzi subdivide en cuatro apartados: el placer de la carne (cap. 3 [1087D-1088C]), el recuerdo de los placeres de la carne (caps. 3-4 [1088D-1089C]), la estabilidad corporal (*eustátheia tês sarkós*) y la esperanza de que perdure (caps. 4-6 [1089D-1091A]), y la liberación del mal *(phygè kakoû:* caps. 7-8 [1091A-1092D]). La segunda parte, la más extensa (caps. 9-31), pasa revista, con profusión de ejemplos, a los goces de los que se privan los epicúreos: los goces provenientes del conocimiento (caps. 9-14 [1092D-1096E]), de la acción política (caps. 15-19 [1096F-1100D]), de la fe en Dios (caps. 20-23 [1100E-1103E]) y de la esperanza en la vida ultraterrena (caps. 24-31 [1103E-1107C]). Por su parte, los editores Einarson-De Lacy dividen también el tratado en dos secciones, pero la primera constaría de tres partes, que se corresponden con la división tripartita del alma en Platón y los tres tipos de vida de Aristóteles: *apolaustikós* (caps. 3-8), *theōrētikós* (9-14) y *praktikós* (15-19), mientras que la segunda, precedida de una pequeña digresión, se dividiría a su vez en dos partes, una que centra su crítica en la actitud epicúrea hacia los dioses (caps. 20-24), y la otra, en su negación de la otra vida (25-30); el capítulo 31, finalmente, sería un resumen de los altos placeres que excluye Epicuro al sujetar el alma al cuerpo y definir el bien como rechazo del mal. Esta interpretación, menos equilibrada que

la de Barigazzi, es sin embargo mucho más rica en implicaciones filosóficas; además, el hecho de situar el comienzo de la segunda parte del tratado en el capítulo 20, precisamente cuando, según relata Plutarco, «se decidió interrumpir el paseo y ... nos sentamos en los bancos», subrayaría, como sugiere Albini, «el significado de las dos vidas del alma: la terrena y la ultraterrena; probablemente por eso en la primera parte los personajes del diálogo caminan, están en movimiento, y en la segunda se detienen, están en reposo»[15].

El presente tratado, pues, es un profundo y elaborado ataque de Plutarco al meollo de la Ética epicúrea, su teoría del placer (con sus implicaciones psicológicas y teológicas), que complementa perfectamente la polémica desarrollada en *Col.* contra la Lógica y la Física del Jardín. La posición de Plutarco ha sido perfectamente resumida por Einarson-De Lacy en la introducción a su edición del tratado para la *Loeb Classical Library* (pág. 10): «La respuesta de Plutarco a Epicuro consiste en una combinación de la posición platónica de que el placer proveniente de la remoción del dolor es impuro, servil e insignificante, con la concepción aristotélica de que las más altas actividades del alma proporcionan los más altos placeres. Plutarco es especialmente crítico con el papel que Epicuro asigna a la mente, argumentando que la memoria y la anticipación no pueden remediar la inestabilidad del placer físico, que las opiniones sobre cosas que los epicúreos aceptan como ciertas son menos capaces de disipar la angustia mental que algunas de las que rechazan como falsas, y que la referencia al cuerpo de todas las actividades de la mente destruye totalmente el nivel superior de la vida humana». Conviene, no obstante, que dediquemos

[15] ALBINI, *op. cit.*, pág. 14.

espacio a repasar con cierto detalle los argumentos empleados por el Queronense para combatir una doctrina, la del hedonismo epicúreo, tan contraria a su ideario filosófico[16].

Como es sabido, según la doctrina epicúrea el principio del bien es el placer de la carne, por referencia al cual se explican todas las acciones y creaciones humanas. Plutarco rebatirá esta idea con el argumento, de clara raíz platónica, de que el bien no puede ser el placer físico debido a su impureza al estar mezclado con el dolor[17], y mostrará con distintos ejemplos que tal placer es más limitado, tanto espacial como temporalmente, que el dolor, pues éste dura más y se siente por todo el cuerpo, en cambio aquél es breve y localizado. Así, frente al famoso axioma epicúreo que localiza el bien en el vientre *(perì gastéra tagathòn eînai)*[18], Plutarco muestra cómo nuestro cuerpo, que experimenta placeres poco duraderos, nos ocasiona en cambio frecuentes y largos sufrimientos. Es más, esos placeres dependen esencialmente del dolor, pues, según establece Epicuro, su límite superior es el rechazo del dolor (1087D-1088D).

Con todo, Plutarco reconoce que, finalmente, Epicuro coloca en el alma el asiento de la felicidad. Pero subraya enseguida que es la propia inseguridad y pobreza de su concepción lo que lleva al filósofo a colocar en el alma el *télos*. Tal cambio le parece bien a nuestro autor, por supuesto, siempre que se explique como una tendencia a algo mejor y

---

[16] Resumimos aquí el análisis plasmado en J. F. Martos Montiel, *El tema del placer en la obra de Plutarco*, Zaragoza, 1999, págs. 118-131.

[17] Cf. especialmente Platón, *Filebo* 46a-47e, aunque la idea está presente prácticamente en toda la obra; ya en *República* 509a, la hipótesis de la identidad entre la idea del bien y el placer se considera no sólo errónea, sino indecente y vergonzosa.

[18] *Suav. viv. Epic.* 3 (1087D); Plutarco recuerda también este controvertido axioma epicúreo en el capítulo 17 (1098D) de esta obra y en *Col.* 2 (1108C) y 30 (1125A). Cf. Epic., frag. 227 Arrighetti.

más perfecto y se acepte que el alma tiene placeres propios que no están supeditados a las experiencias del cuerpo (1088D-1089A).

Plutarco ataca vigorosamente la tesis epicúrea por la que el alma misma no encuentra la felicidad más que en los placeres sensuales o en el recuerdo que de ellos guarda. En su opinión, el recuerdo del placer es algo «tenue y rancio» (1088F) y sólo deja en el alma «una sombra y un sueño» (1089B); igualmente, la esperanza de placer tal y como la conciben los epicúreos es algo inseguro e inestable. Por tanto, esos placeres anímicos, que la doctrina epicúrea basa solamente, según la interpreta Plutarco, en el recuerdo y la esperanza de placeres físicos, serían menos sustanciales incluso que las sensaciones corporales de las que provienen, y poner en ellos el asiento de la felicidad equivaldría a establecer un bien supremo con una base tan inestable que en cualquier momento podría verse sacudida y hacer que se derrumbase todo lo construido sobre ella (1089E). Un bien tan precario tampoco libera la mente de los miedos y angustias que, en la concepción epicúrea, constituyen el principal obstáculo para la vida de placer. En este punto, señala Plutarco, los epicúreos se contradicen de manera flagrante (1090C-D).

Para el Queronense, reducir el concepto del bien al rechazo del dolor es creer, siguiendo el conocido ejemplo platónico[19], que el límite máximo del placer está en la parte media; sería algo semejante a la alegría de los esclavos recién liberados de los grilletes que no conocen nada mejor, para quienes el simple hecho de no sentir en sus manos el peso de los hierros constituye el más alto gozo (1091D-E). Otro argumento empleado por Plutarco para atacar esa idea

[19] Cf. PLAT., *República* 584b-e y 586a.

epicúrea es el de que tal concepción del bien destruye los más eminentes rasgos de la vida humana y los reduce al nivel de los animales, o incluso más bajo (1091B-D).

Tras esta descarnada crítica de la asunción como bien supremo del placer corporal, cuya imposibilidad de ocupar ese puesto, por impuro e irracional, queda demostrada, Plutarco pasa a considerar aquellos placeres de los que los epicúreos se privan y apartan (con idea de hacer más evidente que el *hēdéōs zên* que ellos proclaman no es más que una vida disoluta, *apolaustikós,* que desprecia aspectos tan importantes e imprescindibles como el estudio o la política) y a demostrar cuánto mayores y más puros son (1092D-E).

En primer lugar, la vida contemplativa, despreciada por los epicúreos, proporciona sin embargo placeres que están libres de cualquier mezcla de dolor y son verdaderamente agradables para la mente, pues provienen del ejercicio de su facultad principal, que es la obtención de saber y el conocimiento de la verdad. Éstos son los placeres que producen la historia, el arte, la literatura, las matemáticas y la astronomía, que constituyen goces mucho más sustanciales y puros que la mera acumulación de placeres físicos. La actitud de rechazo de los filósofos del Jardín hacia estos placeres es tanto más contradictoria e inverosímil cuanto que, como hacen por ejemplo con la música, la oyen con gusto en los teatros pero en cambio desprecian hablar de problemas estéticos o de teoría musical. Los epicúreos sustraen así los placeres que son propios de la parte mejor del hombre, su alma, sustituyéndolos por insustanciales experiencias corporales que embotan la razón (1096C-D). También el recuerdo de estos placeres intelectuales es algo agradable y gozoso, frente al de los placeres corporales, que es mezquino y fugaz. Además, como Plutarco se encarga de demostrar por extenso, dan el debido reconocimiento a los más altos valo-

res de la naturaleza humana y a la supremacía de la mente sobre el cuerpo; algo que, según nuestro autor, queda muy lejano a la doctrina epicúrea, la cual, al abolir el carácter sustancial del alma, «hace al hombre enteramente de carne» (1096E).

En segundo lugar, la vida activa confiere beneficios que, al llevarnos al reconocimiento y la gratitud públicos, nos proporcionan placeres mucho mayores que las triviales actividades de los epicúreos en su Jardín, que según Plutarco no consisten más que en continuos banquetes y lascivas promiscuidades con mujeres (1097D-E). El hedonismo epicúreo, que ensalza el placer y desprecia la tradicional organización política y religiosa, es presentado por nuestro autor como incompatible con la práctica militar y política, de cuyos goces «es imposible que participen quienes tienen a honra y gala llevar una vida insociable, alejada de la política, carente de humanidad y sin contacto con la divinidad» (1098D).

Según el Queronense, aunque los epicúreos afirman que obrar bien es más placentero que experimentar un bien, esto es, que conceder un beneficio es más placentero que recibirlo (1097A), sin embargo sus acciones contradicen esa enseñanza, cuando tanto las personas normales como las muy importantes muestran claramente una preferencia por la gloria antes que por los excesos. No quiere esto decir que los hombres de acción no disfruten de los placeres corporales: por supuesto, también ellos comen y beben en compañía de sus amigos con profundo entusiasmo tras concluir sus tareas (1098B); la diferencia estriba en que estos hombres, al contrario que los epicúreos, «desprecian estos placeres porque están ocupados en aquéllos, que son mayores» (1099C). En efecto, los placeres de la vida activa son muy superiores y

mucho más placenteros; son, por así decirlo, más placeres que los puramente corporales.

Si, como enseñan los epicúreos, el recuerdo de los placeres gozados es la mayor contribución a la vida feliz (1099D), entonces la felicidad epicúrea no vale nada comparada con la de aquellas personas que, como Alejandro, Agesilao, Temístocles y tantos otros, llevaron a cabo hazañas famosas en beneficio de la comunidad, pues el recuerdo de las acciones gloriosas es también más placentero y duradero que el de los placeres físicos (1099F). Ni siquiera el propio Epicuro fue insensible a los placeres de la fama, pero, al rechazar la participación política y la vida en sociedad, se vio obligado a satisfacer su ambición de gloria autoelogiándose, y este fracaso en obtener la fama por medios legítimos debió ser una fuente de dolor para él (1100A-C).

Con ello entramos en la segunda sección del tratado, que se centra en criticar, en el ámbito del problema central del *hēdéōs zên,* la actitud epicúrea hacia los dioses y el más allá. La intención de Plutarco no es aquí demostrar que sus ideas al respecto, básicamente platónicas, sean mejores, sino que son más placenteras, paradójicamente, que las sustentadas por los propios epicúreos.

Plutarco critica en primer lugar el ateísmo encubierto de los filósofos del Jardín, quienes, en su esfuerzo por eliminar la angustia causada por el miedo supersticioso a los dioses, cambian ese miedo por un mal mucho mayor como es la insensibilidad, el vacío y la falta de esperanza (1101B-C), destruyendo así también los placeres y ventajas que acompañan a las creencias religiosas, tanto en las personas malas como en las buenas o en las personas normales, de cualquier condición o estado. Para Plutarco, la fe en los dioses y la observancia piadosa del culto es fuente de la más alta felicidad; en ella no pueden participar quienes no creen, como los

epicúreos, que no esperan nada bueno ni malo de los dioses y cuya única consolación es la resignación y la mísera creencia de que la muerte, al ser la completa aniquilación, significa evidentemente el fin de todo sufrimiento. Para nuestro autor, quienes sostienen esa errónea creencia llevan, por decirlo así, en el pecado la penitencia (1101C-1103B).

En segundo lugar, Plutarco intenta demostrar que la doctrina platónica sobre el más allá constituye una mejor y más reconfortante preparación para la muerte que la epicúrea. Distinguiendo de nuevo las tres clases de hombres (en 1104A, como ya había hecho en 1102D), nuestro autor dirá que, para los malos, el miedo al castigo en la otra vida es ventajoso, porque los aparta del mal y los ayuda a vivir un poco más felices; para la mayoría, no hay creencia más placentera que la de que la vida continúa tras la muerte, ni más angustiosa y temible que la de que la muerte signifique la completa extinción (1105C); para los buenos, por último, está reservado en el más allá el más alto premio: la visión de la verdad, que aquí sólo se presiente, y el reencuentro con los seres queridos que los precedieron en la muerte, y esa esperanza les hace menos pesados los sufrimientos de esta vida.

En la crítica plutarquea, las enseñanzas de Epicuro, a cambio de liberar del mal que significa el miedo a la muerte, arrebatan a la vida uno de sus mayores placeres: la esperanza de que ha de venir una vida mejor. Y, a la vez que truncan esa esperanza de una felicidad eterna, intensifican la angustia que para toda persona supone el paso del ser al no ser, que es algo que atenta contra la propia esencia del ser vivo, y ante lo cual Epicuro no sólo no ofrece ninguna consolación, sino que, al contrario, se limita a proclamar que la muerte es la completa aniquilación.

Finalmente, Plutarco acaba recapitulando los placeres que el epicureísmo excluye de su ideal de vida (placeres del co-

nocimiento, de la ambición por el bien común, de la creencia en la benevolencia divina y en una vida mejor después de la muerte) al constreñir la existencia humana al campo estrecho e impuro de los placeres sensuales, atando el alma al cuerpo y limitando el bien con el rechazo del mal (1107C).

No podemos terminar esta breve introducción al tratado *Suav. viv. Epic.* sin referirnos a una cuestión sobre la que diversos estudiosos han llamado la atención: se trata del hecho de que Plutarco no refleje en su obra la importante distinción epicúrea entre placer catastemático y placer cinético[20]. En concreto, Gosling-Taylor han apuntado que esta omisión podría depender, más que del propio Plutarco, de la doctrina epicúrea, para la cual, al menos originalmente, esa distinción no sería tan capital, sino que se trataría más bien de un argumento usado en contextos polémicos y que adquiriría su importancia tras ser asumido y desarrollado con mayor profundidad[21]. Boulogne, por su parte, encuentra contradictoria esta opinión de Gosling-Taylor y, tras demostrar con gran acopio de testimonios que Plutarco conocía perfectamente la tesis de los placeres catastemáticos, sugiere

[20] Cf. Dióg. Laerc., X 136 (= Epic., frags. 1 y 2 Usener), Cic., *Fin.* II 3 (9), 5 (16) y 10 (31), y *vid.* G. Giannantoni, «Il piacere cinetico nell'etica epicurea», *Elenchos,* 5 (1984) 25-44. En su tratamiento de los placeres corporales omite también Plutarco la conocida clasificación epicúrea de los deseos (cf. Epic., *Máx. Capit.* XXIX), pues evidentemente no conviene a su argumentación, a pesar de que la hace suya en otros lugares de su obra: véase nuestro trabajo «Notas sobre las clasificaciones de placeres y deseos en Plutarco», en J. G. Montes-M. Sánchez-R. J. Gallé (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino,* Madrid, 1999, págs. 309-315.

[21] J. C. B Gosling-C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure,* Oxford, 1982, págs. 386 s.

que lo que ocurre es que la encontraba totalmente quimérica[22].

Anque nos decantamos más por esta última opinión, nuestro parecer es que nos encontramos ante una mala interpretación evidente y sin duda consciente de Plutarco en su apasionado ataque contra el materialismo epicúreo. Nuestro autor parece no dar mucha importancia al hecho de que, aunque la estabilidad corporal constituye para los filósofos del Jardín el requisito mínimo de todo goce posterior y el placer anímico tiene así su base en el corporal (pues tanto el cuerpo como el alma están constituidos por átomos y sus placeres no pueden variar esencialmente), sin embargo Epicuro, como es sabido, otorgaba un rango superior al placer del alma. Es éste, a nuestro juicio, el motivo por el que al Queronense no le interesa señalar la distinción epicúrea entre placer cinético y placer catastemático, y no tiene en cuenta el hecho de que es este último el que Epicuro considera como «principio y fin» *(archè kaì télos)* de la vida feliz[23]. Plutarco hace así una interpretación estrecha y sesgada de la controvertida frase *perì gastéra tagathòn eînai*. Nuestro autor, en fin, como señala Barigazzi, «no se preocupa de distinguir entre placer catastemático y placer cinético; le interesa señalar e ilustrar cómo Epicuro pone el sumo bien en la parte menos estimable del hombre, el cuerpo, que es fuente de dolores mucho más que de placeres, como muestra la experiencia. Plutarco no explica la naturaleza del placer catastemático y del cinético y la limitación de este último, que para los epicúreos significa limitación de las pasiones y vida simple y moderada, antes al contrario, parece dejar creer a

---

[22] J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme*, París, 1986, págs. 679-686.

[23] Cf. Epic., *Epist. Men.* 128, 10-11.

sabiendas que en esa afirmación de principio se contiene una desmedida indulgencia hacia el vientre, según la creencia vulgar»[24].

NOTA TEXTUAL

	EINARSON-DE LACY	LECTURA ADOPTADA
1089E	σφάλλουσι	φυλάττουσι *(codd.)*
1090A	καὶ γαλήνη	κἂν ᾖ γαλήνη (WYTTENBACH)
1090C	φησὶ	φασὶ (POHLENZ)
1090E	θαλάσσης ἄμπωτιν (θάλασσαν εὔβραγκὴν *codd.)*	θάλασσαν εὐράγκην (GIANGRANDE)
1091D	καὶ μέλανος	καὶ μέλανος ⟨ὡς⟩ (BARIGAZZI)
1092F	τῆς ἀληθείας	τῆς ἀληθοῦς (POH. *ex* HARTMAN)
1093E	τὰ διοπτικά	τὰ ὀπτικά (HULTSCH)
1097B	ἐπὶ θάλασσαν ἔβη (ἀλλὰ συνέβη *codd.)*	ἄλλοσ᾽ ἐνέβη (GIAN.)
1097C	δαιμονίως	δαίως *(codd.)*
1098E	ὥσπερ ⟨τὰς πλεκτάνας⟩ οἱ πολύποδες ἄχρι τῶν ἐδωδίμων ἐκτείνει τὰς ἐπιθυμίας	ὥσπερ οἱ πολύποδες ἄχρι τῶν ἐδωδίμων ἐκτείνει τὰς ⟨πλεκτάνας τῆς⟩ ἐπιθυμίας (POH.)
1102A	⟨καὶ⟩ πλουσίοις τε	πλουσίοις δὲ (BERNARDAKIS)
1102B	ἐνίων ἑορτῶν	ἑτέρων ἑορτων *(codd.)*
1104A	οὐ γὰρ ἀργὸν	οὐ γὰρ ⟨μόνον⟩ αὐτὸν (BA. *ex* POST)
1105C	τί δῆτα τῶν ἀγαθῶν	τί δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν (BA. *ex* KRONENBERG)
1106A	συγγενέσθαι, ... μὴ δυναμένους	συγγεν⟨έσθαι, ἐῶμεν τοὺς μεθ⟩έσθαι μὴ δυὲναμένους (BA.)

[24] BARIGAZZI, *op. cit.*, pág. XVI.

1106A	ἐφ᾽ οἷς ὀδυρόμενοι καὶ κενοπαθοῦντες	ἐν οἷς ὀδυρόμενοι καὶ καινοπαθοῦντες (BA. *ex codd.)*
1106B	⟨τῶν ἀγαθῶν⟩ οὐ τῶν κακῶν μεταβολὴν ἐπιφέρων	οὐ τῶν κακῶν μεταβολὴν ⟨ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν ἀποβολὴν⟩ ἐπιφέρων (POH.)
1106C	ἀναγκαῖα, κουφίζοντα	ἀναγκαῖα, ⟨οὐ⟩ κουφίζοντα (BA. *ex* MADVIG)
1106D	ὥσπερ ἀποδιδράσκοντες ἀποδιδράσκοντα *codd.)*	ὥσπερ ⟨ἀνδράποδ᾽⟩ ἀποδιδράσκοντα (BA.)

SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE VIVIR PLACENTERAMENTE SEGÚN EPICURO

1. Colotes, el discípulo y colaborador de Epicuro, publicó un libro titulado *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*. Es cierto que todo cuanto se me ocurrió objetarle en defensa de los filósofos lo he puesto ya por escrito[1]; no obstante, como también después de la clase, durante el paseo, surgieron más argumentos contra esta escuela[2], me ha parecido oportuno recogerlos también, si no por otro motivo, al menos para mostrar a quienes corrigen a otros que no deben tomar a la ligera los argumentos y escritos de aquellos a quienes refutan ni confundir a los inexpertos arrancando frases de aquí y de allí[3] y dedi- 1086C D

[1] Se trata del tratado anterior a éste, el *Contra Colotes*, que la tradición ha solido incluir erróneamente a continuación. Sobre esta cuestión, así como sobre la figura y la obra del epicúreo Colotes, véase lo dicho en las introducciones particulares a estos tratados, así como en la introducción general que encabeza el presente volumen.

[2] La epicúrea, obviamente. La traducción por «secta» del término *haíresin* empleado aquí por Plutarco parece rechazable porque implica unas connotaciones en exceso negativas, que no tenía aún el vocablo griego.

[3] PLUTARCO, *Col.* 3 (1108 D), reprocha a Colotes esta misma práctica; cf. también *Ser. num. vind.* 1 (548 C), donde se critica a un epicúreo que,

cándose a criticar las palabras sin tener en cuenta los hechos.

2. Pues bien, nos dirigíamos hacia el gimnasio[4], como teníamos por costumbre, después de la lección, cuando
E Zeuxipo[5] dijo: «En mi opinión, el argumento se ha expuesto en términos muy suaves, y no con la franqueza que requería; sin embargo, Heraclides y los suyos[6] se van acusándo-

tras «desbordarse en razonamientos apretados, pero sin orden alguno, cogidos acá y allá, contra la providencia», se marcha sin despedirse y deja a sus interlocutores sin posibilidad de responderle.

[4] Se trata del gimnasio de Queronea, ciudad natal de Plutarco en la que éste había fundado una pequeña escuela de filosofía (cf. K. Ziegler, *Plutarco,* Brescia, 1965, págs. 37-41). Según F. Albini, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* Génova, 1993, pág. 12, la elección por parte de Plutarco del gimnasio, uno de los pilares culturales de la polis griega, como lugar en que se desarrolla este diálogo podría tener la función de «subrayar la fuerza de las instituciones amenazadas por la doctrina epicúrea, así como de contraponer un escenario de buenas costumbres, cultura y clase (el Gimnasio) a otro de sensualidad, molicie e ignorancia (el Jardín)».

[5] Zeuxipo de Esparta, huésped y amigo de Plutarco, interviene también en el diálogo *Amat.* y en *Tuend. san. praec.:* cf. sobre él Ziegler, *Plutarco,* pág. 66, H. Adam, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* Amsterdam, 1974, págs. 7 s., K.-D. Zacher, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs,* Hain, 1982, pág. 17, y J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme,* París, 1986, págs. 74-78.

[6] Lo único que sabemos sobre este Heraclides es que era, como nos dice Aristodemo más abajo (1087 A), un *grammatikós,* es decir un filólogo o estudioso de la literatura (aunque en origen el término designaba al maestro de enseñanza elemental, y no es imposible que Plutarco juegue irónicamente con esa ambivalencia: cf. Albini, *Plutarco. Non posse...,* pág. 12, n. 4), seguidor o al menos simpatizante de Epicuro. La expresión con que se nos presenta a este personaje plantea problemas: según Adam, *Plutarchs Schrift Non posse...,* pág. 7, Zacher, *Plutarchs Kritik...,* pág. 42, y Albini, *Plutarco. Non posse...,* págs. 164 s., el sintagma *hoi perì Hērakleídēn* debe entenderse como un falso plural, a la vista de otros pa-

nos de haber atacado con demasiada arrogancia a Epicuro y a Metrodoro[7], sin ser éstos culpables de nada». A lo que replicó Teón[8]: «¿No decías tú que, en comparación con las

---

sajes plutarqueos, por ejemplo *Is. et Os.* 28 (362 A) y *Gen. Socr.* 1 (575 F), en que la locución *hoi perí* seguida de nombre de persona indica no «el grupo en torno a» una persona, que sería su sentido original, sino simplemente la persona en cuestión. Pero no es éste un uso generalizado en la lengua griega, como reconoce la propia Albini (*vid.* G. SALANITRO, «A proposito della locuzione οἱ περί τινα», *Sileno* 13 [1987], 241, y R. J. GORMAN, «Polybius and the Evidence for Periphrastic OI PERI TINA», *Mnemosyne* 56 [2003], 129-144), y además, en los pasajes plutarqueos aducidos no hay ningún dato que nos lleve a preferir esta interpretación de la locución como un falso plural (de hecho en la mayoría de las traducciones modernas de ambos se vierte el sentido original de la expresión); por otra parte, como apunta BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme,* pág. 52, n. 3, el hecho de que más adelante, cuando se menciona de nuevo a Heraclides (1087 A), se utilice el plural del demostrativo *ekeínous* («Déjémos*los* estar»; no me parecen convincentes las razones que da ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, pág. 57, para cambiar el texto por el singular *ekeînon)* sugiere que Plutarco se refiere aquí a Heraclides y a personas que lo acompañan.

[7] Metrodoro de Lámpsaco, uno de los primeros discípulos de Epicuro; cf. *supra* nuestra nota 24 a PLUT., *Col.* 3 (1108F).

[8] De origen focense a juzgar por sus palabras en el capítulo 18 de nuestro diálogo (1099 E), este Teón, experto polemista y hábil refutador de las tesis epicúreas, será quien lleve el peso de la exposición, salvo una breve intervención (capítulos 20-23) de Aristodemo, quien se encarga de poner de manifiesto los placeres que proporciona la fe en los dioses y de los que se privan los epicúreos. Noticias generales sobre este personaje se encuentran en ZIEGLER, *s. v.* «Theon (10)», *RE* V A2 (1934), cols. 2059-2066; sobre su función concreta en nuestro diálogo, cf. ADAM, *Plutarchs Schrift Non posse...*, págs. 8 s., y A. BARIGAZZI, *Plutarco. Contro Epicuro,* Florencia, 1978, págs. XI s. No parece que sea un personaje ficticio, como algún autor ha pensado (R. FLACELIÈRE, *Plutarque. Œuvres Morales* VI, París, 1974, pág. 9), sino un discípulo real de Plutarco, que probablemente desempeñaba funciones de ayudante en su escuela (así piensan los editores EINARSON-DE LACY, pág. 17, n. *b);* según POHLENZ en su introducción a los tratados antiepicúreos (pág. 123 de su edición teubneria-

afirmaciones de éstos, las de Colotes resultan moderadísimas? Éstos, en efecto, reunieron los términos más injuriosos que encontrarse puedan: "bufonadas", "rimbombancias", "charlatanerías", "prostituciones", "asesinatos", y también "gimoteantes", "despilfarradores", "cabezones", y los vertieron sobre Aristóteles, sobre Sócrates, sobre Pitágoras, sobre Protágo-
F ras, sobre Teofrasto, sobre Heraclides, sobre Hiparquia y, en fin, sobre todo personaje ilustre[9], hasta el punto de que,

---

na), el hecho de que Plutarco le dé el protagonismo en este diálogo se ha de entender como una especie de dedicatoria. Sobre la posible identificación de este Teón con el o los personajes homónimos (se han llegado a distinguir hasta tres) que aparecen en otros tratados plutarqueos *(E ap. Delph., Pyth. orac., Quaest. conv., Fac. lun),* cf. ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, págs. 16 s..

[9] EPIC., frag. 237 USENER. El intercambio de insultos entre filósofos rivales era algo frecuente en la Antigüedad, especialmente entre los epicúreos. En efecto, desde muy pronto se hicieron famosos los términos insultantes con que Epicuro y sus discípulos, convencidos de estar en posesión de la verdad, motejaban a los más distinguidos filósofos, tanto contemporáneos como anteriores. «Es probable, sin embargo, que estos epítetos, citados en su contexto originario, no tuvieran el fuerte matiz despectivo con el que se han transmitido, y que este amontonamiento de improperios atribuidos al filósofo proceda de la malévola colección de citas de un escrito de Timócrates, un renegado del epicureísmo que ofreció algunos datos para la calumnia de sus adversarios» (C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1985, pág. 49, quien cita al respecto el artículo de D. SEDLEY, «Epicurus and his professional rivals», en J. BOLLACK-A. LAKS [dirs.], *Études sur l'épicurisme antique,* Lille, 1976, págs. 119-159). De todos modos, en este pasaje es difícil relacionar cada uno de los insultos con el nombre de un filósofo determinado, porque, además de que algunos son genéricos y pueden aplicarse a varios a la vez, su número (8) sobrepasa al de filósofos (7), y la frase «y, en fin, sobre todo personaje ilustre» (nuestra traducción del griego *kaì tínos gàr ouchì tôn epiphanôn:* sobre el valor totalizador de este giro, cf. ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, pág. 50), que sirve de compendio a la enumeración de éstos, añade la posibilidad de que algunos de esos insultos se aplicaran a filósofos no mencionados. No obstante, se puede intentar de forma aproximativa (cf. ZA-

aunque en todo lo demás hubieran mostrado buen juicio, por estas calumniosas difamaciones se situarían a enorme distancia de la sabiduría; "porque la envidia está fuera del coro

---

CHER, *Plutarchs Kritik*..., págs. 45-51): «charlatanerías» *(alazoneías)* se aplicaría a Sócrates (cf., por ejemplo, PLUT., *Col.* 18 [1117], donde se dice que Colotes califica sus razonamientos de «discursos de charlatanes» [*alazónes*]), aunque, según la nota *ad loc.* de BARIGAZZI, *Contro Epicuro*, págs. 3 s., podría referirse también a Pitágoras, para el que no hay en esta lista un epíteto específico (EINARSON-DE LACY, pág. 17, n. *d*, le adjudican «rimbombancias» [*lekythismoús*], pero sus razones son poco convincentes, y además el término se aplica también a los malos actores y declamadores, como el siguiente, por lo que ambos podrían referirse a la misma persona o personas); «gimoteantes» *(barýstonoi*, literalmente «de profundo gemido», término aplicado a los malos actores: cf. DEMÓSTENES, *Discurso de la corona* 262; FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas* I 18 (507); PÓLUX, *Onomástico* IV 114) llamaba Epicuro, en su carta a los filósofos de Mitilene (EPIC., frag. 141 ARRIGHETTI = 114 Us.), a quienes lo hacían discípulo del democríteo Nausífanes (probablemente filósofos del ambiente platónico-aristotélico contemporáneos de Epicuro: cf. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*..., vol. I, pág. 437), mientras que él se proclamaba autodidacto: como esta carta se fecha no antes del 310 a. C., el filósofo al que se referiría el epíteto sería Teofrasto (pero BARIGAZZI apunta que podría también aplicarse a los rétores, que gozaban de poca simpatía entre Epicuro y sus discípulos); con el término «prostituciones» se alude sin duda a Hiparquia, mujer del cínico Crates de Tebas que, según DIÓGENES LAERCIO, VI 97, tenía relaciones sexuales con su marido en público (pero EINARSON-DE LACY le adjudican además el término «bufonadas»); el término «despilfarradores» (que me ha parecido una traducción apropiada de *polyphthóroi*, por lo que ahora se dirá) podría aplicarse a Aristóteles: en DIÓG. LAERC., X 8, se dice que Epicuro llamaba a este filósofo «disoluto» *(ásōtos)*, porque había despilfarrado la fortuna familiar y se había visto obligado a ganarse la vida en ocupaciones de baja estofa hasta que entró en la escuela de Platón (pero en el mismo pasaje se afirma que Epicuro llamaba con el mismo epíteto a los dialécticos); Epicuro decía en una carta (ATENEO, VIII 345c = EPIC., frag. 172 Us.) que Protágoras había sido «portafardos» antes de ser escribiente de Demócrito: le convendría por tanto el epíteto «cabezones» *(baryenkephálous*, literalmente «de cerebro pesado»), por la idea de llevar una carga; el término «asesinatos»

divino"[10], al igual que los celos, cuya debilidad los hace incapaces de esconder su dolor».

Intervino entonces Aristodemo[11] diciendo: «Seguramen-
1087A te Heraclides, que es un estudioso de las letras, está devolviendo a Epicuro esos favores a cambio de la "confusión poética" y las "tonterías de Homero", como ellos dicen[12], o bien de las injurias que Metrodoro lanzó contra el poeta en tantos de sus escritos[13]. Pero dejemos estar, Zeuxipo, a Heraclides y los suyos. ¿Por qué no, mejor, retomamos lo que se dijo contra esos individuos[14] al comienzo de la discusión[15], a saber, que no es posible una vida buena de acuerdo con sus ideas, y, puesto que él está cansado[16], lo desarrollamos entre nosotros, invitando también a Teón?». Y le respondió Teón: «Pero "esta empresa ha sido cumplida" por

---

parece convenir a Heraclides, ya se trate de Heraclides de Eno, discípulo de Platón, o, lo que parece más probable, del más famoso Heraclides Póntico, platónico contemporáneo de Aristóteles, pues ambos mataron a un tirano: *vid.*, para el primero, Filóstr., *Vida de Apolonio de Tiana* VII 2, y, para el segundo, Diog. Laerc., V 89 (Plut. parece referirse al primero en *Col.* 32 [1126C], pero aquí tampoco los críticos se ponen de acuerdo: cf. Zacher, *Plutarchs Kritik...*, págs. 49 s.).

[10] Plat., *Fedro* 247a, citado también por Plut. en *Quaest. conv.* V 6 (679A).

[11] Aristodemo de Egio, seguramente uno de los alumnos aventajados de Plutarco, quien en *Col.* 2 (1107F) lo describe como un entusiasta admirador de Platón, será aquí el encargado de exponer las cuestiones teológicas, un tema especialmente querido por Platón.

[12] Epic., frag. 228 Us.

[13] Metrodoro, frag. 24 Körte.

[14] Traduzco por «individuos» el término griego *ándras*, 'hombres', con el que Plutarco se refiere a menudo, de forma irónica y despectiva, a los epicúreos.

[15] Aristodemo se refiere a lo dicho en *Col.* 2 (1108C).

[16] Se trata de Plutarco, que poco antes ha desarrollado por extenso su réplica a Colotes; cf. *infra* cap. 15 (1097A), donde Aristodemo repite casi las mismas palabras.

otros antes de nosotros[17]; fijemos "ahora otro objetivo"[18], si os parece, y persigamos a esos individuos en defensa de los B filósofos con el siguiente castigo: intentemos demostrar, en cuanto sea posible, que de acuerdo con sus ideas es imposible incluso una vida placentera». «¡Vaya!», exclamé riendo, «parece que quieres saltarles al vientre a esos individuos y empujarlos a correr por su pellejo[19], cuando quitas placer a hombres que van pregonando: "no somos bravos púgiles", ni oradores, ni dirigentes populares, ni magistrados, "pero siempre nos es grato el banquete"[20] y "todo movimiento

---

[17] Probable alusión a la perdida obra de PLUT. *Sobre los modos de vida, contra Epicuro* (n.° 159 en el *Catálogo de Lamprias),* aunque, como advierte BARIGAZZI, *Contro Epicuro,* pág. 5, n. 11, no se puede descartar que se aluda a alguna de las muchas obras que sin duda generó la larga polémica antiepicúrea en los siglos que van de Epicuro a Plutarco.

[18] Esta cita y la anterior pertenecen a HOMERO, *Od.* XXII 5-6, precisamente cuando Ulises, una vez superada la prueba del arco, se apresta a acabar con los pretendientes. Esta especie de declaración de guerra, como la llama atinadamente ALBINI, *Plutarco. Non posse...,* pág. 167, n. 12, subraya el carácter abiertamente polémico de nuestro diálogo, que se propone acabar con la doctrina epicúrea echando por tierra los argumentos que sustentan su concepción de la vida placentera.

[19] Se trata de dos proverbios. El primero (que aparece también en PLUT., *Luc.* 11, 2; *vid.* paralelos en otros autores en ZACHER, *Plutarchs Kritik...,* pág. 59) indica la idea de vencer o someter totalmente a alguien o algo (BARIGAZZI, *Contro Epicuro,* pág. 5, n. 13, lo pone en relación con el *askoliasmós,* especie de competición lúdica que tenía lugar durante la celebración de las Dionisias rústicas y cuyos concursantes debían saltar y mantenerse en pie sobre un odre hinchado); se trata de un dicho especialmente mordaz en este contexto de crítica a los epicúreos, que, como se encarga de repetir Plutarco en éste y el anterior diálogo, ponían el bien en el vientre *(perì gastéra tagathón).* El segundo proverbio se refiere a alguien que intenta desesperadamente salvar la vida, como «la liebre que corre para salvar sus carnes» *(vid.* LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Graec.,* vol. 1, pág. 108).

[20] Ésta y la anterior son citas de HOM., *Od.* VIII 246 y 248, respectivamente: el rey Alcínoo define a su pueblo, los feacios, como malos en la

agradable en la carne que se propaga hasta suscitar un cierto placer y gozo en el alma"[21]. No creo, pues, que les estés quitando la primavera, como se suele decir[22], sino que les estás arrebatando la vida a estos individuos, si no les dejas
C la posibilidad de vivir placenteramente». «Entonces», dijo Teón, «si apruebas el tema, ¿por qué no lo tratas tú mismo, ahora que se presenta la ocasión?». «Lo trataré», respondí, «escuchando y, si me lo pedís, respondiendo; pero la voz cantante os la dejo a vosotros».

Tras unas breves excusas de Teón, intervino Aristodemo: «Un camino que se presentaba corto y llano para la discusión, lo has bloqueado con un foso al no dejar que la escuela rinda cuentas primero sobre su idea del bien; pues no es fácil apartar de la vida placentera a personas que ponen el placer como fin[23]. Pero si son expulsados de la vida buena, también lo serán al mismo tiempo de la vida placentera,

---

lucha, pero buenos corredores y mejores navegantes y, lo que es más importante en el contexto de la crítica antiepicúrea de Plutarco, amantes de la buena mesa, el canto y el baile, «y vestidos mudables y baños calientes y camas» *(ibid,* 249). La alusión a los feacios como pueblo dado a la sensualidad y a la vida muelle se había convertido hacía tiempo en un tópico de la crítica al hedonismo: cf. P. GORDON, «Phaeacian Dido: Lost Pleasures of an Epicurean Intertext», *Class. Antiquity* 17 (1998), 188-211.

[21] EPIC., frag. 433 Us. Sobre los distintos sentidos de los términos «movimiento» *(kínēsis)* y «carne» *(sárx)* cf. ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 168, nn. 15 y 16.

[22] Adaptación de una frase proverbial («quitar del año la primavera»: cf. HERÓDOTO, VII 162; ARISTÓTELES, *Retórica* I 7 [1365a32-33] y III 10 [1411a4]) para indicar que se quita de algo su parte mejor: *vid.* P. GIRARD, «L'année a perdu son printemps», *Rev. Étud. Gr.* 32 (1919), 227-239.

[23] Cf. EPIC., *Carta a Meneceo* 129 («el placer es principio y fin del vivir feliz») y 131 («el placer es el objetivo final»).

porque la placentera no puede existir sin la buena, según ellos mismos dicen[24]».

3. Y Teón respondió: «Bueno, ese punto, si os parece oportuno, podremos retomarlo a lo largo de la discusión. Pe- D
ro ahora vamos a utilizar los datos que ellos nos proporcionan.

Creen los epicúreos que el bien se encuentra en el vientre[25] y en todos los demás poros[26] de la carne, cuando a tra-

---

[24] Cf. Epic., *Máx. capit.* 5: «No es posible vivir con placer sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente».

[25] Parece que Epicuro usaba indiferentemente los términos «vientre» *(gastḗr)*, «carne» *(sárx)* y «cuerpo» *(sôma)* para referirse al cuerpo en su conjunto, opuesto al alma *(psychḗ)*: cf. G. Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en I. Gallo (cur.), *Contributi di filologia greca,* Nápoles, 1990, pág. 87; con todo, el término «vientre» suele implicar una referencia al deseo fundamental de comida y bebida, cuya satisfacción es indispensable para alcanzar ese estado de bienestar que constituye el placer catastemático, como lo denominan los epicúreos, un estado que tiene también como condición necesaria la firme convicción (la «buena esperanza» mencionada a continuación) de que podrá mantenerse como tal.

[26] La identificación del vientre con los «poros de la carne» requiere una explicación. La palabra griega *póros,* cuyo sentido originario es «paso, pasaje» (de un río, por ejemplo), asume, entre otros, un valor médico-biológico, y en este sentido viene usada por Plutarco en bastantes lugares de los *Moralia* (no así en las *Vidas,* donde mantiene su valor original: cf. Albini, *Plutarco. Non posse...,* pág. 170, n. 20) para referirse no sólo a nuestros «poros», es decir, los diminutos orificios de la epidermis (cf., por ejemplo, Plut., *Tuend. san. praec.* 17 [131B]), sino también a otros «canales» o «conductos» del cuerpo humano (cf., por ejemplo, *Tuend. san. praec.* 22 [134C]), incluidos «los poros de los sentidos» *(Quaest. conv.* III 1, 3 [647D], *Col.* 5 [1109C]). Un uso similar a este último es el que tiene la palabra *póros* en la terminología epicúrea, donde se refiere a cualquier punto del cuerpo humano en tanto que transmisor de las sensaciones y percepciones experimentadas a partir de su interacción con los

vés de ellos penetra el placer y no el dolor[27], y que todas las invenciones bellas y sabias han nacido por el placer del vientre y la buena esperanza de obtenerlo, como ha afirmado el sabio Metrodoro[28]. Muestran, pues, con ello, mi que-

---

átomos (que serán distintas según los átomos encuentren un «paso» [*póros*] más o menos adecuado: cf. Epic., *Carta a Heród.* 47 y 61). Cf. también *Col.* 30 (1125 A), donde el *gastér* es considerado igualmente un *póros*.

[27] Para la traducción de esta frase (que literalmente sería «por los cuales placer y no dolor penetra»: *di' hôn hēdonè kaì mè algedòn epeisérchetai)* sigo la interpretación de Barigazzi, «Note al *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco», *Prometheus* 3 (1977), 255-266, y 4 (1978), 139-154, en págs. 257-259. El problema lo plantea sobre todo la secuencia «y no dolor» *(kaì mè algedòn),* que ya Bignone («Studi Plutarchei», *Riv. Filolog. Istruz. Class.* 44 [1916], 258-259) quería eliminar por considerarlo un añadido de algún lector; frente a C. Diano («Questione epicuree», *Rendiconti Accad. Lincei* 12 [1936], 848-850), quien entiende *algedòn* como *algedòn kat' éndeian,* esto es, «dolor necesario», y a Pohlenz (seguido por Einarson-De Lacy), para quien *mè algedòn* equivaldría a *aponía,* es decir "ausencia de dolor" (que constituye para Epicuro el placer catastemático), Barigazzi entiende *algedòn* en sentido genérico y *mè* no como negación del sustantivo solo, sino del verbo, al tiempo que, tras poner en relación esta frase con Epic., *Máx. capit.* 3 («Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni la mezcla de ambos») destaca su valor de eventualidad, subrayado por el empleo de la negación subjetiva *mè* en vez de *ouk.* Véase al respecto P. Frassinetti, «Altre note al *Non posse suaviter vivi sec. Epic.* di Plutarco», en R. Gendre (ed.), *Lathe biosas: ricordando Ennio S. Burioni,* Alessandria, 1998, págs. 129-134, quién básicamente concuerda con esta interpretación.

[28] La frase completa constituye el frag. 7 Körte de Metrod. (cf. Plut., *Col.* 30 [1125 B], donde Metrodoro recibe también la calificación, evidentemente irónica, de «sabio»). En la edición de los *Epicurea* de Usener aparece solamente la primera proposición completiva («el bien se encuentra en el vientre y en todos los demás poros de la carne por los que penetran el placer y la ausencia de dolor») añadida (pág. 356) entre las fuentes citadas (junto a Plut., *Col.* 2 [1108C] y 30 [1125A]) en Epic.,

rido amigo, que toman como fundamento del bien algo viscoso y pútrido, algo no estable, sino agujereado por esos poros a través de los cuales se agregan placeres tanto como dolores, o, mejor dicho, que recibe placer en pocas partes, E pero dolor en todas. Porque, ¿cuánto placer hay en las articulaciones o en los tendones, en los pies o en las manos, donde se alojan enfermedades terribles y crueles como la gota, el reúma, úlceras, tumores y gangrenas? Si presentas al cuerpo los olores y sabores más agradables, encontrarás que la parte que en él experimenta "un movimiento suave y agradable"[29] es extremadamente pequeña, en tanto que el resto con frecuencia siente disgusto y desagrado. Pero ninguna zona del cuerpo es inmune al fuego, al hierro, a un mordisco o a los latigazos, ni insensible al dolor, sino que el calor y el frío penetran en todas, al igual que la fiebre, mientras que los placeres, como brisas que acarician una F tras otra la superficie del cuerpo, se disipan.

En cuanto a duración, la de los placeres no es mucha[30]; antes bien, como estrellas fugaces, se encienden en la carne y en seguida se apagan. Pero sobre la del dolor es suficiente el testimonio del Filoctetes de Esquilo:

Pues la serpiente —dice— *no soltó el mordisco, sino que [albergó*
en mí terrible, robusta ponzoña, que me atenaza el pie[31].

---

frag. 409 Us. (= 227 Arr.): «Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre, y todas las cosas sabias y excelentes se refieren a él».

[29] Epic., frag. 411 Us.

[30] En *Sept. sap. conv.* 16 (160 A), Plut. expone, por boca de Solón, esta misma idea de la 'restricción' espacial y temporal de los placeres corporales, con referencia específica a los placeres de la comida.

[31] Esquilo, *Filoctetes* frag. 252 Radt. Según la leyenda, Filoctetes, mordido en un pie por una serpiente en una de las escalas de la expedición griega contra Troya, fue abandonado en la isla de Lemnos, entonces de-

1088A El dolor, en efecto, no es resbaladizo, ni se limita a rascar y cosquillear[32] otras partes similares del cuerpo, sino que, al igual que la semilla de la mielga, con su forma retorcida e irregular, una vez enraizada resiste en la tierra mucho tiempo debido a su dureza[33], así el dolor, diseminando ganchos y raíces y entrelazándose con la carne, se queda allí no ya sólo días enteros, sino incluso, en algunas personas, varios meses y hasta varios años, y sólo se va a fuerza de otros dolores, como sacado por clavos más fuertes[34]. Porque, ¿quién ha bebido o comido durante tanto tiempo cuanto pa-
B decen sed los que tienen fiebre o hambre los que están sitiados? ¿Dónde hay una distendida reunión de amigos que dure lo que los castigos y torturas de los tiranos? Es también,

sierta, a causa del insoportable hedor que despedía su infectada herida, y allí vivió durante diez años alimentándose de las aves que cazaba con su arco y padeciendo terribles dolores. El ejemplo de los sufrimientos de Filoctetes parece ser tradicional en la polémica antiepicúrea, como refutación de la idea epicúrea de que el dolor grave dura poco y el que dura mucho es fácilmente soportable (cf. Epic., *Máx. capit.* 4), y así lo encontramos utilizado por Cic. en *Fin.* II 29 (94) y *Tusc.* II 7 (19).

[32] El término «cosquillear» *(gargalízousa)* parece una referencia irónica a la terminología epicúrea relativa al placer: cf. Epic., frags. 411 y 512 Us. (= 136 Arr.). Cicerón, *Nat. deor.* I 40 (113) califica el término *titillatio* (su traducción del griego *gargalismós*) de *verbum Epicuri*, y en este sentido lo encontramos de nuevo en Plut., *An seni resp.* 5 (786C) o *Lat. viv.* 4 (1129B). No obstante, Barigazzi, «Note al *Non posse...*», pág. 262, advierte que en Plut., *Cons. ad ux.* 7 (610D) se usa el término referido al dolor y sin ninguna alusión al pensamiento epicúreo.

[33] Se trata de la mielga común o alfalfa, de raíces largas y resistentes, cuyo nombre proviene del latín *(herba) medica*, y éste a su vez del griego *(póa) medikḗ*, porque provenía de Media: cf. Plinio, *Historia natural* XVIII 144; Dioscórides, *Mat. med.* II 147.

[34] Alusión al antiguo proverbio «un clavo saca otro clavo», al que se refiere también Plut. en *Galb.* 1, 6: cf. Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Graec.*, vol. I, págs. 253 y 363, y II, pág. 116. Ya Plat., *Fedón* 83d, utiliza la imagen de los clavos para referirse al placer y al dolor.

en efecto, un aspecto particular de la inferioridad del cuerpo y de su incapacidad congénita para la vida placentera, el hecho de que aguanta mejor los dolores que los placeres, y que contra aquéllos tiene fuerza y resistencia, pero en éstos es débil e inconstante.

Pero, al relacionar los epicúreos la vida placentera con la ausencia de dolor, nos impiden hablar más sobre este punto, pues ellos mismos admiten que el placer de la carne es pequeño, o más bien diminuto, si es que no son sólo palabras hueras y pretenciosas[35] las de Metrodoro, cuando dice que "a menudo escupimos sobre los placeres del cuerpo"[36],
o las de Epicuro, al afirmar que el sabio, enfermo, se ríe a c
menudo de las fases más violentas de la enfermedad[37]. Entonces, si los dolores del cuerpo son para ellos tan livianos y fáciles de soportar, ¿cómo pueden encontrar algo apreciable en los placeres? Pues aunque se admita que los placeres no son inferiores a los dolores ni en duración ni en intensidad, aun así están ligados a los dolores; el propio Epicuro estableció como límite común a todos ellos la remoción de todo dolor, en la creencia de que la naturaleza acrecienta el pla-

---

[35] La acusación a los epicúreos de ser unos charlatanes hueros y pretenciosos es frecuente en PLUT. (cf. *infra,* cap. 5 [1090A], y *Col.* 13 [1114A] y 29 [1124C]), sin duda en respuesta a esa misma acusación hecha por los epicúreos a los demás, como hemos visto *supra,* cap. 2 (1086E): cf. CIC., *Tusc.* III 18 (48) y V 26 (73).

[36] METROD., fr. 62 KÖRTE. El verbo *prosptýō,* «escupir a o sobre (algo o alguien)» es usado a menudo por Epicuro para indicar un profundo desprecio: cf., por ejemplo, EPIC., frags. 181 (= 124 ARR.): «Escupo sobre los placeres de la suntuosidad, no por ellos mismos, sino por las molestias que los acompañan», y 512 Us. (= 136 ARR.): «Escupo sobre lo bello moral *(tò kalón)* y sobre los que vanamente lo admiran, cuando no produce ningún placer» (citado también en PLUT., *Col.* 30 [1124 E] y *Lat. viv.* 4 [1129B]).

[37] EPIC., frag. 600 Us.; cf. *infra,* cap. 5 (1090A), y CIC., *Tusc.* II 7 (17).

cer hasta la eliminación del dolor, pero no permite que su intensidad progrese más allá de este límite, sino que admite sólo ciertas coloraciones, no necesarias, una vez alcanzado el estado de no dolor[38]. Pero el camino en compañía del deseo hacia este punto, que es la medida del placer, es ciertamente pequeño y breve.

D De ahí que, al darse cuenta de esta miseria, transfieran el sumo bien del cuerpo, como de una tierra estéril, al alma, suponiendo que allí tendrán amplios pastos y prados de placeres: que "en Ítaca no hay campos extensos donde correr"[39], ni es "suave"[40] el disfrute de "esta carne nues-

[38] Epic., frag. 417 Us. (= 197 Arr.). Cf. Epic., *Máx. capit.* 3: «El límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor», y 18: «No se acrecienta el placer en la carne una vez que se ha eliminado el dolor por alguna carencia, sino que tan sólo se colorea» *(poikílletai,* de ahí el término «coloraciones», *poikilmoús,* utilizado por Plutarco). Se infiere de aquí la conocida distinción epicúrea entre placer catastemático, o ausencia de dolor (tanto corporal como anímico), y placer cinético, que son esas variaciones o «coloraciones» de esa situación de estabilidad ideal. Sobre estas ideas volverá nuestro autor más adelante, al comienzo del cap. 7 (1091A).

[39] Hom., *Od.* IV 605: son las palabras con las que Telémaco rechaza amablemente los caballos que le regala Menelao, referidas maliciosamente por Plutarco a las tesis de los epicúreos para mostrar que, en realidad, también para ellos el cuerpo es poca cosa.

[40] La forma dialectal jonia empleada para el término «suave» *(leíē)* llevó a Einarson-De Lacy, pág. 31, n. *a,* a sugerir aquí una referencia a Hesíodo, *Trabajos* 288, ampliada luego por Adam, *Plutarchs Schrift Non posse...*, pág. 28, n. 40, y Barigazzi, «Note al *Non posse...*», pág. 264, habida cuenta de que en el texto el citado término se opone al adjetivo «áspero» *(tracheîa),* a los versos 288-291 de la obra hesiodea: se trata de la conocida contraposición metafórica entre el camino de la maldad, que es «llano» o «suave» *(leíē),* y el de la virtud, que es largo, empinado y «áspero» *(trēchýs).* Pero «áspera» es también uno de los epítetos usuales de la isla de Ítaca en la *Odisea*. Tendríamos así una especie de combinación de dos conocidos pasajes de la épica, el hesiodeo y el homérico citado inmediatamente antes, que, como sugiere Barigazzi, *ibid.*, puede no ser

tra”[41], sino áspero, mezclado en alto grado con elementos extraños y perturbadores».

4. Intervino entonces Zeuxipo diciendo: «¿Es que, en tu opinión, no obran bien estas personas comenzando por el cuerpo, donde primero se manifiesta y origina el placer, y pasando luego al alma como sede más estable y que lleva en E
sí misma la perfección del todo?»[42]. «¡Claro que obran bien,

---

obra de Plutarco sino pertenecer a la larga tradición de la polémica antihedonista.

41 Traducimos así el sustantivo *tò sarkídion,* diminutivo de *sárx,* 'carne', que Barigazzi, *Contro Epicuro,* pág. 9, n. 25, califica de «expresión epicúrea característica», relacionándolo con Epic., frag. 181 Us. (= 124 Arr.), donde aparece *tò sōmátion,* otro diminutivo que, según este autor, subraya el valor del cuerpo *(sôma)* como cifra del problema de la existencia. A Zacher, *Plutarchs Kritik...,* pág. 103, sin embargo, no le parecen justificadas las razones de Barigazzi para dar tal calificación al término, y piensa por contra que el diminutivo acentúa la naturaleza ínfima y despreciable de la carne, como ocurre, por ejemplo, en Epicteto [Arriano], *Disertaciones* III 7, 25: «No debemos honrar la materia del hombre, la carne» *(anthrṓpou ou tḕn hýlēn deî timân, tà sarkídia).* No es de extrañar, con todo, que Plutarco juegue con el doble valor, afectivo y despectivo, del diminutivo, que aparece también en *Col.* 32 (1126A).

42 En esta frase se basa fundamentalmente R. Flacelière, «Plutarque et l'épicurisme», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone,* Génova, 1959, págs. 206 s. (cf. también «Les Épicuriens et l'amour», *Rev. Étud. Gr.* 70 [1969], 69-81) para, frente a la opinión de Ziegler, *Plutarco,* pág. 66 (para quien Zeuxipo se muestra en nuestro diálogo como un acérrimo enemigo de los epicúreos), sostener su consideración de Zeuxipo como un simpatizante y buen conocedor del epicureísmo, entendiendo que de sus palabras se desprendería su acuerdo con la idea epicúrea de dar prioridad a los placeres del cuerpo sobre los del alma (cf. Dióg. Laerc., X 137). Pero, como han demostrado con sólidos argumentos Adam, *Plutarchs Schrift Non posse...,* pág. 8, n. 17 (cf. también págs. 10 y 17), y Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme,* págs. 77 s., Zeuxipo actúa aquí simplemente como abogado del diablo, y sus palabras (en realidad una

por Zeus!», respondió Teón, «y según natura, si con ese traspaso encuentran allí realmente algo mejor y más perfecto, como les sucede a quienes se dedican a la investigación y a la política[43]. Pero cuando los oyes atestiguar y pregonar que con nada del mundo goza y se aquieta el alma más que con los placeres del cuerpo, presentes o esperados, y que esto es su bien, ¿acaso no te parece que usan el alma como filtro del cuerpo[44], y que trasvasando allí el placer, como vino de una vasija mala y que pierde[45], y dejándolo envejecer, creen convertirlo en algo más respetable y valio-
F so?[46]. Sin embargo, el vaso nuevo conserva el vino, que ha

pregunta retórica) tienen la mera función de facilitar la exposición de Teón y la transición de una parte de la crítica a la siguiente.

[43] Plutarco utiliza a menudo la conocida distinción aristotélica de los tres *bíoi* o modos de vida (cf. ARISTÓT., *Ética Nic.* I 3 [1095b18]): sensual *(apolaustikós)*, política o práctica *(politikós, praktikós)* y contemplativa o intelectual *(theōrētikós)*, ya apuntada por PLATÓN cuando habla de la tripartición del alma y los tres tipos de hombres (cf., entre otros pasajes, *República* 581c). Las actividades especulativa y práctica son fuente de grandes placeres para el alma, pero los epicúreos las rechazan, según pondrá de manifiesto Plutarco en los capítulos 9-19 de este tratado.

[44] Cf. PLUT., *Quaest. conv.* V, intr. (672E-F), contra la supeditación del alma a las experiencias corporales, y *Fac. lun.* 28 (943 A), donde se critica a «aquellos para los que el alma es una parte del cuerpo», con probable referencia a los epicúreos.

[45] Cf. *infra,* cap. 5 (1089D). La comparación del cuerpo con un recipiente, las más de las veces agujereado, es un lugar común de la literatura filosófica de la Antigüedad. PLAT. la emplea en *Gorgias* 493a-494b, para ilustrar la idea del placer como repleción *(plērōsis)*. Véanse otras referencias en ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, págs. 115 s., y ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 174, n. 34.

[46] EPIC., frag. 429 Us.; cf. también el frag. 425, donde encontramos de nuevo la idea de que «el alma... goza y se aquieta» *(hē psychḕ... chaírei kaì galēniâi)*: según ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, pág. 109, con esos verbos (y los sustantivos y adjetivos de su misma raíz: *chará, galḗnē,* etc.) se designa, respectivamente, el placer cinético y el placer catastemático del alma.

ido decantándose con el tiempo, y mejora su sabor, mientras que el alma, una vez que lo ha recibido, guarda el recuerdo del placer como un olor, pero nada más; porque, tras una efervescencia en la carne, el placer se apaga[47], y lo que se recuerda de él es tenue y rancio, como si uno conservara y 1089A almacenara en su pensamiento las sobras de lo que comió y bebió la víspera, para recurrir a ellas, evidentemente, cuando no tiene a mano nada fresco. Mira con cuánta mayor moderación los cirenaicos, aunque han bebido de la misma copa que Epicuro, piensan que no se debe tener relaciones sexuales con luz, sino a oscuras, para evitar que, al recibir con claridad por medio de la vista las imágenes de la acción, se encienda a menudo el apetito[48]. Sobre si los que piensan

---

[47] Ya en el cap. 3 (1087F) se ha referido Plutarco a los placeres como «brisas que se disipan tras acariciar la superficie del cuerpo», y en el cap. 12 (1094 E) volverá a retomar la metáfora, al comparar los placeres con los vientos etesios, que cesan de repente en cuanto llegan a su apogeo.

[48] ARISTIPO, frag. B 64 GIANNANTONI (= USENER, *Epicurea*, pág. 293). Como es sabido, la posición cirenaica en el terreno de la ética es de un hedonismo radical: el supremo bien es el placer, especialmente el placer del momento y sobre todo el placer corporal; al igual que los epicúreos, la idea del placer como supremo bien la defienden con el argumento de que todo ser vivo persigue el placer y evita el dolor; también reconocen la existencia de estados intermedios *(mésas katastáseis)*, pero sin darle la importancia que le dará Epicuro, para quien el placer catastemático que se experimenta en dicho estado será el sumo bien. En general, sobre el hedonismo de Aristipo y su escuela, aparte del pasaje clásico de DIÓG. LAERC., II 86-90, remitimos a las atinadas observaciones de GARCÍA GUAL, *Epicuro*, págs.149-155, donde se subrayan las marcadas diferencias entre ésta y el pensamiento epicúreo. Sobre el uso que hace Plutarco de la polémica entre cirenaicos y epicúreos para atacar a estos últimos, puede verse J. F. MARTOS MONTIEL, «Argumentos cirenaicos en la crítica plutarquea de la doctrina epicúrea», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. IV, Madrid, 1998, págs. 235-237. El argumento de que la visión incita al desenfreno, expresado en este pasaje, se encuentra también en *Quaest. conv.* III 6, 4 (654 D-E), donde se cita

que el sabio se diferencia especialmente por eso, por recordar con claridad y conservar en sí las imágenes, sensaciones
B y movimientos relacionados con los placeres[49], están recomendando algo digno de la sabiduría cuando dejan que permanezcan en el alma del sabio, como en la casa de los disolutos, las lavazas del placer, mejor no hablemos; pero que con estos presupuestos es imposible una vida placentera, resulta inmediatamente evidente[50]. Pues no es verosímil que sea grande lo que se recuerda del placer, si parecía pequeño cuando estaba presente, ni que se tenga un moderado interés por algo mientras está sucediendo, pero se goce sobre manera tras haber sucedido, puesto que, una vez que cesa la sensación, el goce no permanece ni siquiera en aquellos que sienten una turbadora admiración por las cosas del cuerpo, sino que, luego que el placer ha volado, queda en el alma una especie de sombra o de sueño[51], como un fuego subterráneo de los deseos, a la manera en que, en los sueños de alguien que tiene sed o que está enamorado, los placeres y
C disfrutes no consumados despiertan con más violencia la intemperancia.

Lo cierto es que ni para éstos resulta agradable el recuerdo de lo disfrutado, que, por el contrario, hace surgir, de un residuo de placer borroso e insustancial, el muy punzante e hiriente aguijonazo de un vívido deseo, ni tampoco las

---

a Plat., *Fedro* 250d; cf. también *Sept. sap. conv.* 15 (158F) y *Quaest. conv.* VII 5, 2 (705A-B), donde se cita de nuevo a los cirenaicos.

[49] Sobre la importancia en la ética epicúrea del recuerdo de los placeres pasados como medio para combatir el dolor, cf. Epic., frags. 138 (= 52 Arr.) y 444 Us.

[50] Epic., frag. 579 Us.

[51] Cf. *Ser. num. vind.* 26 (565E), donde, al referirse al mundo de ultratumba donde están las almas que, por su amor a los placeres, se reencarnan en cuerpos de animales, dice Plutarco que «allí no existe sino una sombra imperfecta y un sueño de placer que no logra su plenitud».

personas moderadas y temperantes, evidentemente, pierden el tiempo en pensamientos de tal índole ni se ponen a calcular, como si llevaran un libro de cuentas, aquello por lo que Carnéades[52] se burlaba de Epicuro: "cuántas veces he estado con Hedía y con Leontion"[53], o "dónde bebí vino de Tasos"[54] o "qué día veinte comí más suntuosamente"[55]. Un

---

[52] Carnéades de Cirene (*c.* 214-129 a. C.), discípulo y sucesor de Arcesilao al frente de la Academia y, junto con su maestro, principal representante del escepticismo moderado que imperó entre los platónicos de la Academia Media: *vid.* T. Dorandi, *s. v.* «Carnéade de Cyrène» (C 42), *DPhA,* vol. II, págs. 224-226.

[53] Se trata de dos heteras (cuyos nombres, respectivamente, significan algo así como «La Dulce» y «La Leoncita») seguidoras de la filosofía de Epicuro y que vivían en el Jardín: a ellas se refiere Plutarco más adelante en el cap. 16 de este tratado (1097D-E), donde, junto con otras heteras, las trata irónicamente de bestias, y en *Lat. viv.* 4 (1129B). Por supuesto, la presencia de estas mujeres en el Jardín fue objeto de escándalo y frecuente causa de difamación en los ataques a Epicuro y su escuela: cf. Dióg. Laerc., X 4, 7 y 23. Sobre estas mujeres, y en concreto sobre la figura de Leontion, la supuesta amante de Epicuro (cf. Epic., frag. 121 Us. = 47 Arr.), se han escrito en los últimos años algunos trabajos reveladores, particularmente el artículo de M. Capasso, «Un albero per Leonzio», en F. De Martino (ed.), *Rose di Pieria,* Bari, 1991, págs. 279-311, y el cap. VII («Leonzio, la filosofa») del libro de E. Cavallini, *Le sgualdrine impenitenti. Femminilità «irregolare» in Grecia e a Roma,* Milán, 1999, págs. 82-88, que, además de contribuir a perfilar la concepción de la mujer en el seno de la escuela epicúrea, han reivindicado la figura de Leontion subrayando su preparación filosófica y su participación activa en la producción literaria de la escuela.

[54] La isla de Tasos, al norte del Egeo, era renombrada en la antigüedad por su vino, uno de los mejores de Grecia, junto con el de Quíos: cf. Plinio, *Historia natural* XIV 73.

[55] El día veinte de cada mes se celebraba en el Jardín un banquete en recuerdo de Metrodoro, que fue el discípulo más querido de Epicuro y quien había de sucederle al frente de la escuela, pero que tuvo la desgracia de morir antes que su maestro; tras la muerte de Epicuro, estos banquetes se siguieron celebrando también en su honor, tal como él había

apego tan desenfrenado de la propia alma a los recuerdos revela, en efecto, una terrible y brutal turbación y locura por
D los afanes del placer, tanto presentes como esperados.

Por eso me parece que los epicúreos, al caer por sí mismos en la cuenta de estos desatinos, se refugian en un estado de "ausencia de dolor" y de "estabilidad de la carne", como si la vida placentera consistiera en pensar que ese estado se va a alcanzar o ya ha sido alcanzado por algunos; porque, para quienes son capaces de reflexionar, el "equilibrio estable de la carne" y la "confiada esperanza" de conservarlo conllevan, según ellos, el goce más alto y seguro[56].

5. »Observa en primer lugar qué cosas hacen, trasvasando ese llamémoslo placer o ausencia de dolor o estabilidad arriba y abajo, del cuerpo al alma y luego de nuevo de ésta a aquél, obligados como están, dado que el alma no conserva
E algo que se escurre y resbala[57], a unirlo con su fuente, tratando de apuntalar, como dice Epicuro, "el placer de la carne con el goce del alma", pero al final pasando otra vez, con la esperanza, del goce al placer[58]. ¿Y cómo es posible que, sacudida la base, no se vea sacudido también lo que en ella se apoya, o que haya una esperanza cierta y un goce inamovible de algo expuesto a tantas agitaciones y cambios como acechan[59] al cuerpo, que, por un lado, está sujeto a muchas

---

dispuesto en su testamento (Dióg. Laerc., X 18): cf. K. Alpers, «Epikurus Geburtstag», *Museum Helveticum,* 25 (1968), 48-51.

[56] Epic., frag. 68 Us. (= 22.3 Arr.).

[57] Cf. *supra,* cap. 4 (1088E).

[58] Epic., frag. 431 Us.

[59] Mantenemos, como defiende Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse...*», págs. 78 s., la lectura *phyláttousi,* que recogen la mayoría de los manuscritos, en vez de *sphállousi,* propuesta por Wyt-

constricciones y golpes del exterior y, por otro, contiene en sí mismo fuentes de males que la reflexión no puede alejar? Porque si pudiera, no caerían sobre personas sensatas males como la estranguria, la disentería, la tisis o la hidropesía, algunas de las cuales padeció el propio Epicuro, otras Polieno, y otras se llevaron a Neocles y a Agatobulo[60]. Y no es que yo les reproche esto[61], pues sé que también Ferecides y F

TENBACH en su edición de este tratado (Leipzig, 1832) y aceptada hasta hoy de manera casi general.

[60] Epicuro murió de estranguria y disentería, como él mismo dice en la carta que escribió a Idomeneo «en trance de morir» (EPIC., frag. 138 Us. = 52 ARR.); antes había muerto, al parecer de tisis, Polieno de Lámpsaco, uno de los más fieles discípulos de Epicuro, quien lo recuerda en su testamento (DIÓG. LAERC., X 18 = EPIC., frag. 217 Us.; sobre este personaje cf., *supra*, n. 33 a *Col.* 6 [1109 E]); Neocles y Aristobulo (Plutarco dice Agatobulo por error: cf. *infra* cap. 22 [1103 A]) eran dos hermanos de Epicuro (el tercero se llamaba Queredemo: cf. DIÓG. LAERC., X 3) que compartieron sus enseñanzas y modo de vida en el Jardín y murieron también antes que él, al parecer de hidropesía: *vid.* R. PHILIPPSON, *s. v.* «Neokles (5)», *RE* XVI 2 (1935), col. 2416, y T. DORANDI, *s. v.* «Aristoboulos» (A 362), *DPhA*, vol. I, pág. 378.

[61] Como se encarga de informarnos por extenso DIÓG. LAERC., X 3 ss., los adversarios del epicureísmo, particularmente los estoicos (cf. CIC., *Ad fam.* VII 26, 1), achacaban esas enfermedades de que se habla más arriba a la vida licenciosa que, según ellos, llevaban estos filósofos. Como apunta ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 177, n. 42, Plutarco, aquí y en algún otro pasaje (cf. *infra,* caps. 14 [1096E] y 19 [1100D]), parece no querer servirse de ciertas críticas calumniosas contra los epicúreos, pero podría tratarse de un simple juego retórico para llamar la atención precisamente sobre esas críticas; en realidad, Plutarco estaba convencido de que la vida de ocio e inactividad de los miembros del Jardín no era sana, y así lo afirma en *Tuend. san. praec.* 23 (135 B), al mostrar su desacuerdo con una *diaita* propia de «hombres que se reducen y limitan a sí mismos a una vida oscura, ociosa, uniforme, sin amigos, sin gloria y apartada de la política», en evidente alusión a los epicúreos.

Heráclito sufrieron terribles enfermedades[62], pero considero justo que, si quieren ser coherentes con sus propias expe-
1090A riencias y no incurrir encima en la fanfarronería de envalentonarse y buscar popularidad con palabras vacías, o bien no tomen como principio de todo goce la "estabilidad de la carne"[63], o bien no digan que los que se encuentran en medio de terribles enfermedades están alegres y desprecian el dolor[64]. Pues el "equilibrio estable de la carne"[65] se da con frecuencia, pero no es posible que en un alma sensata exista una esperanza confiada y segura relativa a la carne; al contrario, igual que en el mar, según Esquilo[66],

dolores pare la noche al timonel prudente,

aunque haya bonanza[67] (pues el futuro es incierto), así un alma que ha puesto el bien en la estabilidad del cuerpo y en

---

[62] Ferecides de Siro, mitógrafo y cosmólogo del siglo vi, murió de tisis y Heráclito de Éfeso (*c.* 540-470), el famoso filósofo presocrático, de hidropesía, según Dióg. Laerc., I 118 y IX 3, respectivamente. Plut. se refiere a ello en *Comm. not.* 24 (1064A), y en *Sull.* 36 compara la muerte por tisis de Sila con la de Ferecides. Para las diversas versiones de la muerte de Heráclito, *vid.* S. Mouraviev, *s. v.* «Héraclite d'Éphèse» (H 64), *DPhA*, vol. III, págs. 589-591.

[63] Epic., frag. 424 Us.

[64] Epic., frag. 600 Us. En la carta que Epicuro dirige a Idomeneo antes de morir (cf. *supra* nuestra n. 60) escribe el filósofo: «Los padecimientos de la estranguria y la disentería prosiguen su curso, sin admitir ya incremento en su vehemencia; pero a todos ellos se opone el gozo del alma por nuestras pasadas conversaciones filosóficas».

[65] Cf. *supra*, cap. 4 (1089D = Epic., frag. 68 Us.).

[66] Esquilo, *Suplicantes* 770, verso citado también por Plut. en *Quaest. conv.* I 3 (619E).

[67] Frente a *kaì galḗnē* de los manuscritos, adoptamos la lectura *kàn êi galḗnē*, propuesta por Wyttenbach y aceptada por Barigazzi. F. A. Paley (*The Tragedies of Aeschylus*, Londres, 1879, vol. IV, comentario *ad loc.*) pensaba que *kàn êi galḗnē* de Plutarco era el inicio del verso si-

las esperanzas que se refieren al cuerpo no es posible que B pase toda la vida sin miedos ni agitaciones. Pues el cuerpo no sólo soporta, como el mar, tempestades y huracanes provenientes del exterior, sino que origina por sí mismo perturbaciones más numerosas e intensas[68]; con más seguridad podría esperar uno que le durara un buen día de invierno que la indemnidad de la carne. Pues el llamar efímera, insegura e incierta nuestra condición[69] y comparar la vida con las hojas que nacen en primavera y luego mueren[70], ¿qué otra cosa lo ha sugerido a los poetas más que lo caduco, vulnerable y enfermizo de la carne? De su bien superior, en efecto, recomiendan cuidarse e incluso aminorarlo: "porque C la salud, cuando está en su plenitud, es algo precario", dice Hipócrates[71], y

quien hasta ayer en sus carnes florecía,
como una estrella caída del cielo se extinguió,

según Eurípides[72]; y se piensa que las personas hermosas reciben daño cuando son miradas con ojeriza y envi-

guiente en el texto esquileo conocido por nuestro autor, distinto por tanto al que se nos ha transmitido, y con ese inicio trató de reconstruir el verso, una propuesta que sería aceptada luego por algún editor: cf. Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 178, n. 45.

68 Cf. Epic., frag. 413 Us.

69 Cf., por ejemplo, Eurípides, *Orestes* 976-981; en realidad, se trata de un tópico bastante extendido: *vid.* otras referencias a *loci similes* en Zacher, *Plutarchs Kritik...*, págs. 164 s.

70 Como es sabido, la metáfora remonta a Hom., *Il.* VI 146-149. Plut. se refiere también a este pasaje homérico en *Ser. num. vind.* 17 (560C), y lo cita por extenso en *Cons. Apoll.* 6 (104E).

71 Hipócrates, *Aforismos* I 3; citado también por Plutarco en *Quaest. conv.* V 7, 5 (682E).

72 Euríp., frag. 971 Nauck, de una obra desconocida, citado también por Plut. (con los dos trímetros completos, no como aquí, que falta la mitad del segundo) en *Def. orac.* 13 (416D).

dia[73], porque lo que está en pleno vigor se halla sujeto a rapidísimos cambios a causa de la debilidad del cuerpo».

6. «Que las circunstancias de la existencia les son del todo adversas incluso para una vida sin penas ni pesares, puedes observarlo también a partir de lo que dicen contra otros. Afirman[74], en efecto, que quienes cometen injusticias y transgreden las leyes viven todo el tiempo de forma miserable y con mucho miedo, porque, aunque puedan pasar desapercibidos, es imposible que tengan la certeza de haberlo
D logrado, por lo cual el miedo al futuro que constantemente los embarga les impide gozar y confiar en el presente[75]. Pero se les ha olvidado aplicarse a sí mismos este razonamiento: pues es posible alcanzar estabilidad y salud en el cuerpo con frecuencia, pero no hay modo de tener la certeza de que vaya a durar; es necesario, por tanto, soportar siempre ante el futuro angustias y dolores por el cuerpo, pues de éste no pueden obtener esa "esperanza confiada y segura" que pretenden[76].

El no cometer ninguna injusticia no implica en absoluto tener confianza, porque lo que asusta no es sufrir justamen-

---

[73] La creencia en el mal de ojo aparece con frecuencia en la literatura griega: cf., por ejemplo, Teócr., *Idilios* VI 34-39. En *Quaest. conv.* V 7 (680C-683B) expone Plut. diversas explicaciones «científicas» del fenómeno.

[74] Es la lectura de la mayoría de los manuscritos *(phasí)*, aceptada también por Pohlenz, Barigazzi y Zacher; en cambio, Einarson-De Lacy y Albini leen *phēsí*, en singular, lo cual implica como sujeto de la oración a Epicuro.

[75] Epic., frag. 532 Us. (= 207 Arr.). Sobre el concepto epicúreo de justicia (que no consideran un bien *per se*, como tampoco la injusticia es un mal *per se)*, cf. Epic., *Máx capit.*, 34 y 35, y frag. 582 Us., así como García Gual, *Epicuro*, págs. 198-209.

[76] Cf. Epic., frag. 68 Us. (= 22.3 Arr.).

te, sino sufrir a secas, y que sea doloroso convivir con las propias injusticias no significa que no sea duro sucumbir a las de los demás. La crueldad de Lácares con los atenienses E
o la de Dionisio con los siracusanos[77] fue para éstos un mal, si no mayor, por lo menos tampoco menor que para los propios tiranos: pues atormentando se atormentaban, y temían sufrir un terrible castigo por los crímenes y ultrajes cometidos con todo aquel que se cruzaba en su camino. ¿Y qué decir de la cólera de las masas, o de la crueldad de los piratas, o de las injusticias de los herederos, o aun de las epidemias que se transmiten por el aire o del mar embravecido por el Euro[78], que a punto estuvo de tragarse a Epicuro cuando navegaba hacia Lámpsaco, como él mismo escribe[79]? Pues

---

[77] El ateniense Lácares era jefe de un grupo de mercenarios que se hizo con el poder en Atenas a comienzos del 297 a. C., poco antes de la muerte del rey macedonio Casandro, que los apoyaba, y lo mantuvo hasta el 294 a. C., cuando, ante el asedio de Demetrio Poliorcetes, huyó a Beocia dejando la ciudad en manos de éste (cf. PLUT., *Demetr.* 33). Por su parte, Dionisio I el Viejo (*c.* 430-367 a. C.), tirano de Siracusa, fue famoso en la antigüedad como ejemplo típico del tirano. Ambos personajes, Lácares y Dionisio, aparecen citados juntos también en PLUT., *Is. et Os.* 71 (379C), como autores de actos impíos contra ciertas divinidades.

[78] *Locus desperatus:* frente a *thálassan eubránkēn* de los principales manuscritos, leemos *thálassan euránchēn,* una propuesta de GIANGRANDE, "On the Text of Plutarch's *Non posse...*", págs. 82-84, basada en la lección de un apógrafo; *thálassan en bronchíois,* la propuesta de ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 181, n. 50, nos parece poco justificada y con mal encaje en el contexto; ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, págs. 179-181, ofrece un breve repaso de las numerosas lecturas propuestas con anterioridad.

[79] EPIC., frag. 189 USENER, quien sólo incluyó en este fragmento desde «el mar embravecido» hasta el final, colocándolo entre los *incertarum epistularum fragmenta* de Epicuro. Según BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, vol. I, págs. 144 ss., no sólo esa última frase, sino toda la oración interrogativa aludiría a los problemas con que se enfrentó Epicuro en Mitilene (donde habría fundado su primera escuela de filosofía, en 311 a. C.,

basta la naturaleza de la carne, que tiene en sí misma la materia de las enfermedades y, como dice, por cierto, con gra-
F cia el proverbio "las correas, del buey"[80], saca sus dolores del cuerpo, para hacer la vida incierta y temible lo mismo a los malvados que a los honrados, y eso si aprenden a gozar y confiar nada más que en la carne y en la esperanza puesta
1091A en la carne, como ha escrito Epicuro en su obra *Sobre el fin supremo* y en otros muchos lugares[81].

7. »Por consiguiente, toman como principio de la vida placentera algo no sólo poco fiable e inseguro, sino también totalmente despreciable e insignificante, si es verdad que

---

en la que enseñó breve tiempo) debido a la hostilidad de otros rivales y que lo llevaron a salir precipitadamente de la ciudad: la gente, instigada con bastante probabilidad por Teofrasto, se opuso airadamente a las enseñanzas del filósofo, sin duda por considerarlo peligroso para la religión, la moral y la educación de los jóvenes, y Epicuro se vio obligado a embarcarse de manera precipitada, en una estación poco propicia para la navegación (de ahí la alusión al mar embravecido) y con el mar infestado de piratas, y habría naufragado antes de llegar a Lámpsaco. Todo esto lo contaría Epicuro en su *Carta a los filósofos de Mitilene,* que sería la fuente directa (cf. *infra,* cap. 20 [1101 B]) de las alusiones de Plutarco. En Diógenes de Enoanda, frag. 73 Casanova, se describe un naufragio, que D. Clay, «Sailing to Lampsacus: Diogenes of Oenoanda, New Fragment 7», *Gr. Rom. & Bizant. Stud.*, 14 (1973) 49-59, identificó con el de Epicuro aludido aquí por Plutarco. Las «injusticias de los herederos» aludirían a que la familia de Epicuro, colonos atenienses en Samos, se habían visto expulsados de los terrenos que ocupaban en la isla, que habían vuelto a manos de sus antiguos propietarios samios desterrados por motivos políticos o de sus herederos, y habían tenido que emigrar de nuevo, esta vez a Colofón (*vid.* García Gual, *Epicuro,* pág. 14).

[80] Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Graec.*, I 402 y II 162, recogen el proverbio como «la fusta, del buey»; se aplica a quienes se procuran el mal con sus propias cosas, igual que el buey, cuya piel proporciona la materia de la que está hecha la fusta que lo golpea.

[81] Epic., frag. 68 Us. (pág. 122, 20).

para ellos el gozo[82] y el bien consisten en la evitación de los males, que, según afirman, no hay otro modo de concebirlo, y que la naturaleza no tiene en absoluto dónde colocar el bien más que allí de donde se expulsa su mal, como dice Metrodoro en su obra *Contra los sofistas:* "De modo que el bien es justamente esto, evitar el mal; pues no existe un lugar donde se pueda colocar el bien, si de él no se ha retirado todo dolor físico y moral"[83]. De manera similar argumenta B
Epicuro cuando afirma que la naturaleza del bien nace de la propia evitación del mal, del recuerdo, de la reflexión y de la satisfacción por que esto haya ocurrido: "Pues lo que produce un júbilo insuperable", dice, "es el contraste con un gran mal que se ha evitado; y ésta es la naturaleza del bien, si uno sabe captarlo correctamente y luego mantenerse firme en ello, y no pasear parloteando vanamente sobre el bien"[84].

¡Oh, qué gran placer el de estos hombres, qué dicha[85] la que disfrutan, gozosos por no sufrir males ni penas ni dolo-

[82] El término que traducimos por «gozo», *tò chartón*, es considerado como propio de la terminología epicúrea por EINARSON-DE LACY, pág. 47, n. *a*, quienes remiten a EPIC., frag. 34.18.4 ARR. (pág. 333). Pero, como señala ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, pág. 186, pocos paralelos más se pueden encontrar en la literatura epicúrea, y sí en cambio en otros filósofos, particularmente estoicos: cf., por ejemplo, PLUT., *Stoic. rep.* 13 (1039C).

[83] METROD., frag. 28 KÖRTE. Esta obra *Contra los sofistas* de Metrodoro constaba de nueve libros: cf. DIÓG. LAERC., X 24.

[84] EPIC., frag. 423 US. (= 226 ARR.). Con lo de «pasear» *(peripatêi)*, Epicuro está aludiendo irónicamente a los peripatéticos, según señaló ya BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, vol. II, págs. 41 s.

[85] Respecto al término que traducimos aquí por 'dicha', *makariótētos*, EINARSON-DE LACY, pág. 47, n. *f*, señalan que, puesto que los epicúreos solían aplicar el término 'dichoso' *(makários)* tanto a los dioses como a sí mismos, es posible que lo relacionaran etimológicamente con la raíz de 'gozar' *(chaírein)*, como ya hiciera ARISTÓT., *Ética Nic.* VII 11 (1152b7).

res! ¿Acaso no hay que enorgullecerse por estas cosas y de-
cir lo que ellos dicen, cuando se llaman a sí mismos "inco-
C rruptibles" y "semejantes a los dioses" y por la extrema
abundancia e intensidad de bienes estallan en delirantes
"bramidos" y "alaridos" por el placer[86], porque, despreciando a los demás, ellos son los únicos que han descubierto un bien grande y divino, aquel que consiste en no tener ningún mal[87]? De este modo, ni a los cerdos ni al ganado les van a la zaga en cuanto a felicidad, si establecen como algo dichoso la satisfacción de la carne y del alma en su relación con la carne. Puesto que ni siquiera para los animales más inteligentes y hábiles la evitación del mal constituye el fin último, sino que, cuando están saciados, se dan al canto y dis-
frutan nadando o volando y se divierten intentando imitar,
D por placer y ufanía, toda suerte de voces y sonidos, y brin-
can y se hacen fiestas unos a otros, porque, una vez que han evitado el mal, buscan instintivamente el bien, o mejor dicho, expulsan de su naturaleza todo lo doloroso y extraño, considerándolo un obstáculo para la obtención de lo propio y mejor[88].

---

[86] Los epicúreos, en efecto, especialmente en sus cartas, solían dirigirse entre ellos adjetivos como 'incorruptible' *(áphthartos)* o «semejante a un dios» *(isótheos)*, y para exaltar sus propios placeres gustaban de aplicarles términos como 'bramidos' *(brómoi)* o 'alaridos' *(ololygmoí)*: cf. Epic., frag. 72 Arr. y frags. 143 y 165 Us. (= 71 y 88 Arr.), y *vid. infra*, caps. 13 (1095D) y 18 (1100A), y *Col.* 17 (1117A-C). Evidentemente, esa escandalosa tendencia a compararse con la divinidad, unida a la pomposidad y desproporción de los vocablos utilizados, no podía más que suscitar antipatía en los demás (a quienes llamaban despectivamente 'vulgares', *phortikói:* cf. Plut., *Col.* 18 [1117C]) y, por añadidura, proporcionar a los filósofos rivales un buen argumento para la crítica mordaz y la ácida ironía, como hace aquí Plutarco.

[87] Epic., frag. 419 Us.

[88] Esta argumentación basada en el comportamiento de los animales, que encontramos también en Cic., *Fin.* II 35 (109), es un motivo tradi-

8. »Porque lo necesario no es un bien, sino que lo deseable y elegible y, ¡sí, por Zeus!, también lo placentero y apropiado a nuestra naturaleza se hallan más allá del rechazo de los males, como decía Platón[89], quien no admitía que las liberaciones de los dolores, tanto morales como físicos, fuesen consideradas placeres, sino como una especie de claroscuro[90] o una mezcla de elementos propios y extraños a nuestra naturaleza, igual que de negro y de blanco, como[91] si alguien sube de la parte baja a la parte media y, por su inexperiencia y desconocimiento de la parte alta, cree que la E parte media es la cima y el límite. De este modo piensa Epicuro y también Metrodoro, quienes establecen como esencia

cional en la polémica antiepicúrea, como señala Barigazzi, *Contro Epicuro*, pág. 16, n. 49, quien remonta su origen a las primeras polémicas académico-peripatéticas sobre el placer. Para la comparación de los epicúreos con bestias, cf. también *Col.* 30 (1124E-1125C); otras referencias al tema en Plutarco y otros autores aporta Zacher, *Plutarchs Kritik...*, pág. 203. Sobre el uso de este motivo en Plutarco, remitimos a nuestro trabajo "*Sophrosýne* o *akrasía:* los animales como modelo de comportamiento en los *Moralia* de Plutarco", en J. A. Fernández Delgado-F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*, Madrid, 1996, págs. 205-210, donde se analizan algunas de las contradicciones en que incurre nuestro autor a la hora de tomar los animales como modelo de comportamiento ético tanto positivo como negativo.

[89] *República* 583b-586b.

[90] Para la traducción como «claroscuro» del término griego *skiagraphía* sigo a Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 183, n. 56.

[91] Esta parte final tiene difícil engarce sintáctico con el resto de la oración: para las distintas soluciones propuestas, cf. Zacher, *Plutarchs Kritik...*, pág. 210. Adoptamos la lectura de Barigazzi, «Note al *Non posse...*», pág. 141, quien propone incluir la conjunción *hōs*, «como» caída por fácil haplografía tras la última sílaba de *mélanos*'. Como subraya Barigazzi, Einarson-De Lacy no admiten laguna en el texto de su edición, pero en cambio traducen como si la hubiera.

y cumbre del bien el rechazo del mal[92], y gozan así un goce como de esclavos o prisioneros liberados de la cárcel, que con gran gusto se bañan y ungen después del castigo y los latigazos recibidos, pero que no han degustado ni contemplado los goces propios de hombres libres, puros, sin mezcla y sin huellas de magulladuras. Porque, si tener sarna o legañas es algo ajeno a nuestra naturaleza, no se puede decir que rascarse y restregarse los ojos sea algo maravilloso, ni tampoco que, si es un mal experimentar dolor, tener miedo a la
F divinidad o aterrarse ante las penas del Hades, la evitación de estas cosas sea algo dichoso y envidiable[93]. Pero los epicúreos asignan al goce un espacio pequeño y mezquino, en el cual se agita y revuelve, sin ir más allá, este goce suyo, de no dejarse perturbar por los males del Hades que provienen de las falsas opiniones, y convirtiendo en objetivo último de la sabiduría aquello que, a lo que parece, se daría de forma
1092A espontánea en las bestias.

Si respecto a la ausencia de sufrimiento físico no importa que la liberación del dolor se deba a los propios esfuerzos o a un proceso natural, tampoco respecto a la imperturbabilidad espiritual es mejor alcanzar tal estado por los propios esfuerzos que por naturaleza. Ciertamente, se podría afirmar, no sin razón, que la disposición de ánimo que es por naturaleza imperturbable tiene más fuerza que la que evita la perturbación con cuidado y reflexión. Pero admitamos que ambas se encuentran al mismo nivel: incluso así será evidente que los epicúreos no tienen ninguna ventaja sobre las bestias en el hecho de no perturbarse por las cosas del Hades y por lo que se dice sobre los dioses y en no
B esperar sufrimientos y dolores sin fin. El propio Epicuro,

[92] Epic., frag. 423 Us.; Metrod., frag. 28 Körte.

[93] Epic., frag. 384 Us.

por cierto, cuando dice que "si nada nos inquietaran los recelos ante los fenómenos celestes y también lo que respecta a la muerte y a los dolores, nunca tendríamos necesidad de la filosofía natural"[94], piensa que su razonamiento nos conduce al estado en que por naturaleza se hallan las bestias, que, en efecto, ni tienen torpes recelos de los dioses ni son inquietadas por vanas opiniones sobre el más allá ni tienen idea alguna ni conocimiento de nada terrible a este respecto. La verdad es que, si en su concepto de dios los epicúreos hubieran dejado lugar a la providencia, las personas sensatas tendrían evidentemente esperanzas válidas de estar mejor dispuestas que las bestias para la vida placentera; pero, puesto que el objetivo último de su teología era no temer a la divinidad y por tanto acabar con toda turbación al respecto[95], más seguro es esto, creo, para seres que no tienen c
noción alguna de dios que para quienes han aprendido a pensar en una divinidad que no daña. Porque aquéllos no se han liberado de la superstición, pero tampoco han caído en ella, ni han apartado de sí la idea de los dioses como algo perturbador, pero tampoco la han asumido. Y lo mismo se debe decir también respecto a las cosas del Hades: pues la esperanza de que de ellas se obtenga algo bueno no se da ni en hombres ni en bestias, pero de la desconfianza y el temor

---

[94] La cita, un tanto abreviada, es de Epic., *Máx. capit.* 11. Con la expresión «filosofía natural» *(physiología)* solían referirse los epicúreos al conjunto de su sistema filosófico: cf., por ejemplo, Epic., *Carta a Heród.* 37 y 78; *Máx.capit.* 12; Cic., *Fin.* I 19 (63-64); Lucrecio, I 146-148 (otras referencias en Zacher, *Plutarchs Kritik...*, págs. 223 s.). Al parecer, los epicúreos se llamaban a sí mismos *physiológoi*, «filósofos de la naturaleza»: cf. *infra*, cap. 16 (1098 D), donde Epicuro aplica a Metrodoro tal calificativo (cf. también cap. 18 [1100A] y *Col.* 17 [1117B]), y véanse al respecto Einarson-De Lacy, pág. 53, n. *b*, y Zacher, *Plutarchs Kritik...*, pág. 224.

[95] Epic., frag. 384 Us.

al más allá participan menos aquéllos para los que no existe prenoción de la muerte que quienes presuponen que la muerte es nada para nosotros[96]. Para éstos al menos la muerte existe en la medida en que discuten e investigan sobre ella[97], D mientras que aquéllos están totalmente libres de preocupaciones por algo que para ellos no existe, y, cuando evitan que se los golpee, se los hiera o se los mate, están temiendo de la muerte aquello que también para los epicúreos es temible.

9. »Tales son, pues, las ventajas que dicen les ha proporcionado la filosofía; pero ahora consideremos aquéllas de las que se privan y excluyen. Las efusiones del alma con ocasión del disfrute de la carne, tanto esperado como presente, si son moderadas, no tienen nada grande ni importante, y si son excesivas, se presentan, además de vanas e inestables, vulgares e insolentes; podría decirse que no son placeres anímicos ni goces, sino placeres corporales o, por E así decirlo, risueñas concesiones del alma a la molicie[98]. En cambio, aquéllas a las que es digno y justo considerar alegrías y goces están limpias de lo contrario y no tienen mezcla de ninguna palpitación, mordedura o arrepentimiento; su bien es propio del alma y verdaderamente anímico, genuino y no traído de fuera, ni tampoco irracional sino racionalísimo, puesto que nace de la parte del alma que se aplica a la contemplación y el estudio, o bien de la que se ocupa del

---

[96] Cf. Epic., *Máx. capit.* 2 («La muerte es nada para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible es nada para nosotros»); *Carta a Meneceo* 124 y 125; Lucrec., III 830 s. Plutarco tratará ampliamente este argumento en los caps. 25-30 (1103E-1107A), en los que la discusión se centra en la concepción de la muerte y del más allá.

[97] Cf. *infra*, cap. 30 (1105E).

[98] Epic., frag. 410 Us.

campo práctico y es amante del honor[99]. Los placeres que proporciona cada una de esas dos partes son tantos y tan grandes que uno no podría acabar de exponerlos por mucho empeño que pusiera; pero, por recordarlos brevemente, ahí tenemos las historias, que contienen muchos agradables pasatiempos pero dejan siempre en nosotros el deseo, insatis- F fecho e insaciado, del verdadero placer[100], por medio del cual ni siquiera lo falso carece de atractivo, sino que, aunque las invenciones visuales y poéticas no sean creíbles, sin embargo hay en ellas fuerza persuasiva».

---

[99] Encontramos similar distinción *infra,* cap. 31 (1107C), con la única salvedad de que, para expresar la noción de «amante del honor», se emplea allí el término *philótimon,* y no, como aquí, *philókalos* (sobre el amplio sentido de *philókalos,* que engloba la referencia a la actividad política, cf. ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 184, n. 60). La distinción de estos dos tipos de placeres anímicos, provenientes unos de su parte contemplativa y otros de su parte práctica, y opuestos ambos a los placeres corporales, tiene su origen evidentemente en la tripartición del alma en *logistikón*, *thymoeidés* y *epithymētikón,* y en la clasificación de los tipos humanos y los modos de vida correspondientes *(philósophon, philónikon, philokerdés)* que encontramos en PLAT., *República* 571b ss., y que posteriormente adoptará ARISTÓT., *Ética Nic.* I 3 (1095b18-19), en su conocida distinción entre *bíos apolaustikós, politikós* y *theōrētikós.* Sobre el tema de los géneros de vida en la ética antigua siguen siendo fundamentales las págs. 467-515 ("Sobre el origen y evolución del ideal filosófico de la vida") de W. JAEGER, *Aristóteles*, México, 1946 (= Berlín, 1923; el artículo fue publicado originalmente en 1928 y recogido luego como apéndice en la traducción española), que fue el primero en establecer la directa filiación platónica de la teoría de los géneros de vida como problema ético, y el libro de R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique,* Bruselas, 1956, que presenta una exposición general y sistemática no superada hasta hoy. En la obra de Plutarco, el tema de los géneros de vida ha sido estudiado con acierto por R. CABALLERO, «Plutarco y los géneros de vida», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas,* Madrid, 1994, págs. 537-550.

[100] Leemos, con POHLENZ y otros, la corrección de HARTMAN *(alēthoûs ... hēdonês): vid.*, *supra,* nota textual.

1093A **10.** Considera, por ejemplo, con cuánto pesar leemos el *Atlántico* de Platón[101] o la parte final de la *Ilíada,* echando de menos el resto del relato, como si se tratara de templos o teatros clausurados. En cuanto a la verdad misma, su aprendizaje es algo tan fascinante y deseable como la vida y la existencia, por el conocimiento que nos aporta, en tanto que lo más triste de la muerte es el olvido, la ignorancia y la oscuridad. Y sí, ¡por Zeus!, es por esta razón por la que casi todos se oponen a quienes niegan que los muertos tengan capacidad de sentir, porque, en opinión de éstos, sólo en la parte sensitiva y cognitiva del alma tienen su sede la vida, la
B existencia y el goce. Pues sucede que incluso aquello que nos aflige lo oímos con un cierto placer[102]; y muchas veces, aunque lo que se diga nos conmueva y nos haga llorar, sin embargo animamos a que se diga, como aquél:

— *¡Ay de mí!, estoy por decir una cosa terrible.*
— *Y yo por escucharla; pero, sin embargo, debo escuchar-*
[*la*[103].

---

[101] Se trata del *Critias,* diálogo inconcluso que contiene el famoso relato de la Atlántida, la tierra tragada por las aguas, que, más que una pura invención platónica, parece ser, según las más recientes teorías, reflejo de un hecho histórico como fue la erupción de la isla de Tera en torno a 1500 a. C. Para el mantenimiento en nuestra traducción del título original de la obra, *vid. infra,* n. 104.

[102] Cf. PLAT., *Filebo* 48a, y ARISTÓT., *Poética* 4 (1448b10-19), sobre la mezcla de placer y dolor que pueden experimentar quienes admiran una obra de arte, como los espectadores de una tragedia, que lloran a la par que gozan, o quienes contemplan en un cuadro una fiel representación de algo desagradable o repugnante.

[103] SÓFOCLES, *Edipo Rey* 1169-1170: hablan el pastor que salvó a Edipo en el monte Citerón y el propio Edipo, a punto de descubrir la terrible verdad de su culpabilidad. El pasaje es citado también por PLUT. en *Curios.* 14 (522C), aunque aquí para ejemplificar la reprobable pasión de la curiosidad, lo que explica que a este caso se le atribuya una cierta intemperancia en la frase siguiente.

Con todo, este caso parece ser una especie de intemperancia del placer de conocerlo todo y una corriente que violenta la razón. En cambio, cuando una historia o una narración no contienen nada pernicioso o doloroso y a espléndidas y grandes empresas añaden un discurso cargado de fuerza y encanto, como las *Historias griegas* de Heródoto o las *Historias persas* de Jenofonte[104],

y cuantas maravillas cantó, inspirado, Homero[105],

o la *Descripción de la Tierra* de Eudoxo[106], las *Fundaciones* y *Constituciones* de Aristóteles[107] o las *Vidas* de Aristó- C

[104] Se trata de las *Historias* y la *Ciropedia*, respectivamente. Como ya hice arriba con el *Critias* platónico, he preferido no adaptar a nuestro uso actual los títulos de estas obras, por mantener en la traducción la contraposición que establece el texto original entre la obra de Heródoto, *tà Hellēniká*, como exaltación del mundo griego, y la de Jenofonte, *tà Persiká*, como ilustración del mundo persa.

[105] Verso, probablemente un hexámetro, de autor desconocido (SCHNEIDER lo incluye con el número 385 entre los *Fragmenta anonyma* de sus *Callimachea*, pero no PFEIFFER en su edición canónica de este autor). Plutarco deforma a veces la métrica en sus citas poéticas, introduciendo en ellas o alterando una palabra: cf., por ejemplo, los hexámetros homéricos citados en *Is. et Os.* 48 (370D) y 51 (371E).

[106] No creo acertada la identificación de este Eudoxo con el navegante griego Eudoxo de Cízico (*c.* 100 a. C.) hecha por BARIGAZZI, *Contro Epicuro*, pág. 20, n. 58 (sin explicitar las razones de tal identificación), entre otras cosas porque en ninguna fuente antigua se le atribuye obra alguna, ni con éste ni con otro título. Parece más probable que se trate de Eudoxo de Cnido, matemático, astrónomo y geógrafo de la primera mitad del siglo IV a. C., cuya *Descripción de la Tierra (gês períodos)*, en siete libros, abarcaba prácticamente todas las ramas de la geografía, desde la astronómica hasta la botánica o la zoológica, y al que Plutarco cita también en *Is. et Os.* 6 (353C), a propósito del uso del vino por parte de los sacerdotes egipcios de Heliópolis; *vid.* J.-P. SCHNEIDER, *s. v.* «Eudoxe de Cnide» (E 98), *DPhA*, vol. III, págs. 293-302.

[107] Se trata probablemente de partes de una misma obra. En efecto, las *Constituciones (Politeîai)* de Aristóteles constituían un grandioso tratado,

xeno[108], entonces el deleite es no sólo grande y abundante, sino también puro y sin sombra de arrepentimiento. ¿Quién disfrutaría más saciando su hambre y apagando su sed con los manjares de los feacios, que siguiendo la narración de los viajes de Odiseo[109]? ¿Quién gozaría más yaciendo con la más bella mujer, que manteniéndose en vela con lo que

---

hecho en colaboración con discípulos del Perípato, como Teofrasto, y probablemente inconcluso, que pretendía recoger las constituciones de 158 ciudades, tanto griegas como bárbaras, estudiando su desarrollo histórico (al principio del cual se incluía la fundación de cada ciudad) y describiendo sus instituciones más importantes. Un papiro *(Pap. British Mus.* 131), publicado por F. G. Kenyon en 1891, nos ha transmitido casi completa la *Constitución de Atenas;* del resto sólo nos quedan fragmentos, que se pueden consultar en la edición de V. Rose, *Aristotelis quae ferebantur fragmenta,* Leipzig, 1886 (reimpr. 1967), págs. 303-367 (frags. 472-603).

[108] Aristóxeno de Tarento (nacido hacia 370 a. C.), prolífico escritor peripatético de procedencia pitagórica, es conocido principalmente por sus obras de teoría musical y métrica. Considerado el primer biógrafo peripatético, sus *Vidas (Bioi andrôn)* eran básicamente biografías de filósofos (Pitágoras, Sócrates, Platón y otros), pero, a juzgar por los escasos fragmentos que conservamos, con pocas concesiones a la investigación histórica y más preocupadas por la anécdota reveladora del carácter que por la exposición doctrinal o la valoración filosófica del biografiado: cf. A. Momigliano, *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia,* México, 1986, págs. 95-98, y B. Centrone, *s. v.* «Aristoxène de Tarente» (A 417), *DPhA,* vol. I, págs. 590-593.

[109] El relato de los viajes de Odiseo, que ocupa los libros IX-XII de la *Odisea,* tiene lugar durante el banquete al que Alcínoo, rey de los feacios, ha invitado a su huésped, y comienza con el conocido elogio de la vida placentera y apacible *(euphrosýne)* y del placer del banquete pronunciado por Odiseo *(Od.* IX 5-11), pasaje en que, según numerosas fuentes (Ateneo, Séneca, etc.: cf. Bignone, *L' Aristotele perduto...,* vol. I, págs. 290 y ss., y Gordon, «Phaeacian Dido...», pág. 189), apoyaba Epicuro su teoría del placer como fin moral.

escribió Jenofonte sobre Pantea[110], o Aristobulo sobre Timoclea[111], o Teopompo sobre Tebe[112]?

11. »Pero los epicúreos expulsan del alma estos placeres, igual que expulsan también los que provienen de las matemáticas[113]. Es cierto que en las historias hay una cierta D

[110] Cf. JENOFONTE, *Ciropedia* IV 6, 11; V 1, 2-18; VI 1, 31-51 y 4, 2-11; VII 3, 3-16. Pantea, mujer de Abradatas, rey de Susa, se quitó la vida sobre el cadáver de su marido, caído en combate, pidiendo ser enterrada con él.

[111] Timoclea, una bella y virtuosa señora, hermana del general tebano Teágenes, fue violentada por un soldado durante la ocupación de Tebas por Alejandro Magno (335 a. C.), pero mediante un engaño logró tirarlo a un pozo y sepultarlo bajo un cúmulo de piedras; llevada ante Alejandro, éste, admirado de su nobleza y coraje, la dejó en libertad. La historia, cuya fuente primera es ARISTOBULO DE CASANDREA (un historiador de Alejandro que siguió al ejército macedonio en su expedición por Asia: cf. JACOBY, *Frag. Gr. Hist.*, 139 F 2), la cuenta por extenso PLUT. en *Mul. virt.* 24 (259 D-260 D) y, de forma resumida y con alguna variante, en *Alex.* 12; cf. también POLIENO, *Estratagemas* VIII 40, y JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* 35.

[112] Tebe, mujer de Alejandro, tirano de Feras, en Tesalia, no pudiendo soportar por más tiempo el despotismo de su marido y conmovida por el trato cruel que éste había dado al general tebano Pelópidas, amigo íntimo de su padre, lo mató con la ayuda de sus hermanos (en 358 a. C.). Además del historiador del siglo IV TEOPOMPO DE QUÍOS (cf. JACOBY, *Frag. Gr. Hist.*, 115 F 337) y de JENOF., *Helénicas* VI 4, 35-37, que refieren la historia pocos años después de ocurrida, la mencionan también DIODORO DE SICILIA, XVI 14; CIC., *Divin.* I 25 (53); *Invent.* II 49 (144); *Off.* II 7 (25), y VALERIO MÁXIMO, IX 13, 3. Por su parte, PLUT. la narra por extenso en *Pel.* 28 y 35, y alude a ella también en *Apophth.* Pelópidas 5 (194 D), *Mul. virt.* 19 (256 A), *Erot.* 23 (768 F), y *Herod. malig.* 6 (856 A).

[113] Cf. CIC., *Acad. Pr.* II 53 (106): «Polieno, de quien se dice que fue un gran matemático, [...] coincidía con Epicuro en creer que toda la geometría es falsa». Este rechazo de Epicuro a la «investigación especializada» *(historia:* astronomía, geometría, etc.) se fundamenta en que «na-

atracción uniforme y apacible, en cambio los placeres provenientes de la geometría, la astronomía y la música, que tienen vivo y variado el cebo, no necesitan de ningún tipo de elemento seductor, pues atraen con sus teoremas como si se tratase de encantamientos[114]; el que los ha probado, si es entendido, irá de aquí para allá cantando aquellos versos de Sófocles:

Por dentellada de locura musical fui alcanzado en la gar-
y dominado soy por la lira y las melodías [*ganta,*
que Támiras extraordinariamente compone[115],

como componen también, ¡por Zeus!, Eudoxo[116], Aristarco[117] y Arquímedes[118]. Porque, si los que aman la pintura se

---

da hay en ello que tienda, en su conocimiento, a nuestra felicidad» (Epic., *Carta a Heród.* 79).

[114] Plutarco emplea metafóricamente el término *íynx:* aunque se trata en origen del nombre de un pájaro, el torcecuello, el término designa habitualmente un objeto empleado con frecuencia en prácticas de magia erótica (cf. Teócr., *Idilios* II 17), consistente en una rueda o disco que se hacía girar sucesivamente en direcciones opuestas tirando de los extremos de una cuerda doble que pasaba a través de dos agujeros; con este movimiento, el disco emitía una especie de silbido o zumbido: *vid.* A. Henrichs, *OCD*, *s. v.* «iynx», pág. 792.

[115] Sóf., frag. 245 Radt (= 224 Nauck). Plut. cita otro pasaje de la misma tragedia sofoclea perdida, *Támiras*, en *Coh. ir.* 5 (455 D).

[116] Eudoxo de Cnido *(vid. supra,* n. 106) fue el fundador de la hipótesis astronómica llamada de las esferas homocéntricas, con la Tierra en el centro, mientras que, en el campo de la geometría, elaboró una famosa teoría de las proporciones, aplicable al tratamiento de magnitudes inconmensurables, y creó el llamado método de exhaustión, que facilitaba el cálculo de áreas y volúmenes.

[117] Discípulo del peripatético Estratón de Lámpsaco, el astrónomo Aristarco de Samos (primera mitad del siglo iii a. C.) elaboró la hipótesis heliocéntrica del cosmos (cf. Arquímedes, *Arenario* 4-5; Plut., *Fac. lun.* 6 [923 A]), una intuición grandiosa que, sin embargo, pronto fue acusada de impía (cf. S. Sambursky, *El mundo físico de los griegos*, Madrid,

dejan arrastrar tanto por el fascinante atractivo de las obras, E
hasta el punto de que Nicias, cuando pintaba el *Descenso a los infiernos,* preguntaba a menudo a sus esclavos si había comido, y, una vez terminado el cuadro, rechazó los sesenta talentos que le envió el rey Ptolomeo y no quiso vender la obra[119], ¿cuántos y cuán grandes placeres debemos pensar, entonces, que cosecharon de la geometría y la astronomía Euclides[120], escribiendo su tratado sobre óptica, y Filipo,

---

1999, págs. 94 s.) e impugnada posteriormente por Hiparco y Tolomeo, cayendo en el olvido durante siglos: *vid.* R. GOULET, *s. v.* «Aristarque de Samos» (A 345), *DPhA*, vol. I, págs. 356 s.

118 Arquímedes de Siracusa *(c.* 287-212 a. C.), famoso matemático e inventor, muerto durante el saqueo de su ciudad por las tropas romanas (cf. PLUT., *Marc.* 19). Aplicó sus métodos geométricos a la demostración de teoremas y a la resolución de problemas de física, formulando en particular el principio hidrostático que luego llevaría su nombre. Entre sus invenciones, se le atribuyen las poleas compuestas, el tornillo sin fin, el tornillo hidráulico, así como ciertos ingenios de guerra; *vid.* M. FOLKERTS, *s. v.* «Archimedes [1]», *NP* 1 (1996), cols. 997-1001.

119 Nicias fue un célebre pintor ateniense de la segunda mitad del siglo IV a. C.: cf. PLUT., *Glor. Ath.* 2 (346 A), quien lo incluye en una nómina de pintores atenienses famosos, y PLINIO, *Historia natural* XXXV 130-132, quien alaba la fidelidad de sus representaciones femeninas y su depurada técnica en el juego de luces y sombras. La anécdota aquí narrada la recuerda también PLUT. en *An seni resp.* 5 (786 B-C); cf. también ELIANO, *Var. hist.* III 31. El rey mencionado es Ptolomeo I Soter, rey de Egipto entre 305 y 285 a. C. Por su parte, el cuadro mencionado, inspirado en el conocido pasaje homérico de la *Nékyia* (*Od.* XI), fue finalmente donado por Nicias a su ciudad natal: cf. PLINIO, *Historia natural* XXXV 132.

120 EUCLIDES, celebérrimo matemático que vivió entre finales del siglo IV y principios del III a. C. y cuya obra máxima, los *Elementos,* representó la primera tentativa consistente de fundamentación axiomática de las matemáticas y sirvió de libro de texto prácticamente hasta el siglo XIX, en el que todavía los textos escolares de geometría seguían de cerca su exposición y sus pruebas: *vid.* en general B. VITRAC, *s. v.* «Euclide» (E 80), *DPhA*, vol. III, págs. 252-272. Respecto al tratado mencionado aquí por Plutarco, los editores EINARSON-DE LACY, que mantienen la lección de los

cuando demostraba la forma de la Luna[121], y Arquímedes, cuando descubrió por medio de su cuadrante que el diámetro del Sol tiene la misma proporción respecto al círculo máximo que el ángulo medido por el cuadrante sobre el Sol

---

manuscritos *(tà dioptiká)* y la traducen por «the treatise involving the dioptra», sugieren (pág. 63, n. *e*) que se trata presumiblemente de los *Fenómenos,* el conocido manual de astronomía esférica de EUCLIDES, basándose en que en esta obra se usa la dioptra (un instrumento para hacer mediciones a distancia, utilizado habitualmente en astronomía, topografía y geodesia y descrito con detalle por HERÓN DE ALEJANDRÍA en su tratado *Sobre la dioptra)* para probar la primera proposición, y en que Proclo, en su comentario a Euclides, enumera la *dioptikḗ* como una parte de la astronomía. BARIGAZZI y ALBINI traducen, en cambio, «il trattato di diottrica», aceptando al parecer la lectura de XYLANDER *(tà dioptriká):* la referencia sería entonces, quizá, al tratado transmitido bajo el nombre de *Catóptrica* (sobre cuya autoría euclidiana existen serias dudas) o bien a una parte de la *Óptica.* Por nuestra parte, adoptamos la sugerencia de F. HULTSCH, *s. v.* «Eukleides (7)», *RE* VI 1 (1907), col. 1050, quien propuso corregir el texto plutarqueo en *tá optiká,* con lo que la referencia plutarquea sería a la *Óptica* de EUCLIDES, que versa sobre la propagación y reflexión de la luz y estudia problemas elementales de perspectiva resueltos de acuerdo con la teoría, suscrita por Platón, de que la luz consiste en una radiación material rectilínea que, partiendo del ojo, alcanza el objeto visible. Los tratados euclideos referidos pueden verse ahora en la traducción española de P. ORTÍZ GARCÍA (BCG 277, Madrid, 2000).

[121] Se trata del matemático y astrónomo Filipo de Opunte, discípulo de Platón, cuyas *Leyes* habría publicado tras copiarlas de las tablillas de cera en que estaban grabadas, según una antigua tradición recogida por DIÓG. LAERC., III 37, que le atribuye también la autoría del *Epínomis* pseudoplatónico. La demostración de la esfericidad de la Luna que le atribuye Plutarco se basaba en que las fases de ésta sólo pueden explicarse admitiendo la forma esférica del satélite: *vid.* K. VON FRITZ, *s. v.* «Philippos (42)», *RE* XIX 2 (1938), cols. 2355 s.

respecto a los cuatro ángulos rectos[122], y también Apolonio y Aristarco[123], cuando hicieron otros descubrimientos simi- F
lares, cuya contemplación y comprensión proporcionan hoy a los estudiosos grandes placeres y extraordinario orgullo? Y es algo absolutamente indigno comparar con éstos aquellos otros "placeres de las cocinas y los prostíbulos"[124] y 1094A
despreciar a las Musas y el Helicón,

donde ni el pastor se atreve a apacentar sus rebaños
ni el hierro nunca entró[125].

---

[122] ARQUÍMEDES, *Arenario* 10-11, expone esta famosa demostración, a la que alude también PLUT. en *Marc.* 19. Transcribo a continuación la nota *ad loc.* de BARIGAZZI, *Contro Epicuro,* pág. 22, n. 68, que me parece especialmente clarificadora: «(La demostración) se basa en el valor del ángulo, que es un valor en grados y que se mantiene igual por más que se prolonguen los lados del ángulo cuyo vértice es el ojo del observador. Los *cuatro ángulos rectos* son lo que la geometría moderna llama *ángulo esférico,* es decir cuatro rectos que están formados por dos rectas que se cortan perpendicularmente; son de 90° y en conjunto forman 360°, es decir los grados en que se divide toda circunferencia, que en este caso es el círculo máximo, cuyo centro es el punto de intersección de los dos diámetros. Trasladado a este círculo máximo (es decir, al ángulo esférico) el valor en grados del ángulo medido sobre el Sol con el dispositivo mencionado, se halla el valor lineal aproximado del diámetro del Sol. El valor hallado por Arquímedes es de 1/812 de ángulo esférico».

[123] Apolonio de Perga (siglos III-II a. C.), otro gran matemático griego, cuya obra más importante fue su célebre tratado sobre las secciones cónicas *(Konikà),* en ocho libros. Se ocupó también de cuestiones de óptica y desempeñó un importante papel en la adaptación de modelos geométricos a las teorías planetarias, ejerciendo una notable influencia sobre Hiparco y Tolomeo; *vid.* M. FOLKERTS, *s. v.* «Apollonios [13]», *NP* 1 (1996), cols. 885-887. Sobre Aristarco, *vid. supra,* n. 117.

[124] Trímetro yámbico anónimo, atribuido a MENANDRO, *Epitrépontes,* por U. VAN WILAMOWITZ *(Menander. Das Schiedsgericht,* Berlín, 1925, pág. 92).

[125] EURÍP., *Hipólito* 75-76.

Muy al contrario, estos placeres son en verdad "pastos intactos de las abejas"[126], mientras que aquéllos se asemejan a rascamientos de cerdos y de cabras, e infectan además la parte del alma más sujeta a las pasiones.

El amor por el placer es, ciertamente, multiforme y temerario, pero, hasta el día de hoy, nadie ha sacrificado un buey por el goce de haberse unido a su amada, ni nadie ha suplicado morir al instante con tal de poder antes atracarse de exquisitas carnes y pasteles a cuerpo de rey. En cambio,
B Eudoxo suplicaba arder como Faetonte si eso le permitía acercarse al Sol y comprender la forma, magnitud y aspecto de los cuerpos celestes, y Pitágoras por su teorema sacrificó un buey, según refiere Apolodoro:

Cuando Pitágoras halló su famosa demostración,
aquella por la que ofreció un buey en espléndido sacrificio[127],

---

[126] *Ibid.* 76-77. La abeja era símbolo de pureza (cf. Aristót., *Hist. anim.* IX 40 [626a24-25]); incluso había una superstición muy extendida en la Antigüedad por la que se creía que atacaban a quienes habían tenido relaciones sexuales recientes: cf. Plut., *Coniug. praec.* 44 (144D); Columela, *De re rustica* IX 14, 3; Eliano, *Hist. anim.* V 11. En cambio, a los cerdos y cabras, mencionados a continuación, se los asociaba con el placer más material e impuro, la gula y la concupiscencia: cf. Jenof., *Recuerdos de Sócrates* I 2, 30, donde Sócrates compara a Critias, enamorado de Eutidemo y deseoso de tener contacto con él, con los cerdos, a los que les gusta rascarse contra las piedras.

[127] Este sacrificio se recuerda también en Plut., *Quaest. conv.* VIII 2, 4 (720A); Cic., *Nat. deor.* III 36 (88), niega que se hubiera producido, aduciendo el rechazo de Pitágoras al derramamiento de sangre; en cambio, Dióg. Laerc., VIII 12, declara que, según Apolodoro, Pitágoras sacrificó no un buey, sino toda una hecatombe por haber descubierto el teorema que llevó luego su nombre, y cita a continuación el mismo dístico elegíaco, que aparece también en la *Antología Palatina*, VII 119, sin nombre de autor. Sobre el Apolodoro a quien se atribuye aquí el epigrama, lo único que podemos afirmar con cierta verosimilitud es que se trata-

ya se trate de la relativa a la hipotenusa, que vale igual que los lados del ángulo recto[128], o del problema del área de la parábola[129]. A Arquímedes tenían que apartarlo a la fuerza de sus teoremas los sirvientes para poder ungirlo, pero él continuaba dibujando las figuras en su barriga con la estrígila[130]; y en cierta ocasión en que se estaba bañando, según c
cuentan, por el desbordamiento del agua resolvió el problema de la medición de la corona, y, como si estuviera poseído o inspirado, saltó fuera del baño gritando: "¡Lo he encontrado!", y echó a andar mientras repetía a voces estas palabras[131]. Sin embargo, no hemos oído de ningún glotón que con tanto apasionamiento gritase: "¡Lo he comido!", ni de ningún enamorado que gritase: "¡La he besado!", y eso que personas intemperantes las ha habido y las hay a miles. Pero despreciamos también a los que recuerdan sus comidas con demasiado apasionamiento, porque, en nuestra opinión, extraen una excesiva satisfacción de placeres pequeños y sin ningún valor. Participamos, en cambio, del entusiasmo de Eudoxo, de Arquímedes, de Hiparco[132], y seguimos la opi-

---

ría de un científico o matemático, a juzgar por el pasaje citado de Diógenes Laercio, quien lo llama «el calculista» *(ho logistikós);* Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 191, n. 75, sugiere su identificación con Apolodoro de Pérgamo, arquitecto e ingeniero que murió en torno a 129 d. C.

[128] Es decir, cuyo cuadrado equivale, en el triángulo rectángulo, a la suma del cuadrado de los catetos: cf. Euclides, *Elementos* I 47. Encontramos la misma escueta formulación del famoso teorema de Pitágoras en Plut., *Quaest. conv.* VIII 2, 4 (720A).

[129] Cf. Euclides, *Elementos* I 44.

[130] Cf. Plut., *An seni resp.* 5 (786C), y *Marc.* 17.

[131] La historia la cuenta con detalle Vitrubio, IX, praef. 10-12.

[132] Hiparco de Nicea, otro gran astrónomo del siglo II a. C. que, entre otros logros, descubrió la existencia del movimiento de precesión de los equinoccios y estableció un método para medir la distancia del Sol respecto de la Tierra que fue adoptado luego por Tolomeo y por Copérnico: *vid.* W. Hübner, *s. v.* «Hipparchos [6]», *NP* 5 (1998), cols. 568-571.

D nión de Platón sobre las matemáticas, en el sentido de que, aunque se descuidan por ignorancia e inexperiencia, "sin embargo forzosamente prosperan gracias a su encanto"[133].

12. »Pero esta gente, desviando y alterando el curso de unos placeres tan grandes y numerosos y, por así decir, inagotables, no se los dejan probar a sus discípulos, sino que les ordenan huir de ellos "a velas desplegadas"[134]: a Pítocles todos, hombres y mujeres, le ruegan y suplican por medio de Epicuro que no mire con admiración la llamada educación liberal[135], y quedan maravillados y prendados de un tal Apeles porque, según escriben, supo apartarse de las matemáticas desde el principio y conservarse puro[136]. En cuanto
E a la historia, por no mencionar las restantes pruebas de su ignorancia, citaré sólo las palabras de Metrodoro, quien en su libro *Sobre los poemas* escribe: "Por ello, si tienes que decir que no sabes en qué bando estaba Héctor, o que desconoces los primeros versos del poema de Homero o incluso lo que ocurre en su parte central, no te preocupes"[137].

---

[133] PLAT., *República* 528c. Cf. PLUT., *E ap. Delph.* 7 (387F), donde nuestro autor declara abiertamente su pasión por las matemáticas.

[134] Cf. EPIC., frag. 163 Us. (= 89 ARR.): «Huye de toda educación, mi buen amigo, a velas desplegadas»; se trata de un fragmento de una carta a Pítocles, discípulo a quien Epicuro dirigió también la segunda (sobre astronomía y meteorología) de las tres cartas conservadas por DIÓG. LAERC. (X 84-116). La metáfora marinera usada por Epicuro para rechazar la *paideía* tradicional la retoman QUINTILIANO, *Instit. orat.* XII 2, 24, y el propio PLUT., *Aud. poet.* 1 (15D).

[135] EPIC., frag. 164 Us., perteneciente también a la carta a Pítocles citada en la nota anterior.

[136] Cf. EPIC., frag. 117 Us. (= 43 ARR.): «Te considero feliz, Apeles, porque te entregaste a la filosofía puro de toda educación».

[137] METROD., frag. 24 KÖRTE.

Por otra parte, que los placeres del cuerpo, como los vientos etesios, se extinguen y cesan una vez alcanzada su culminación, no le pasó desapercibido a Epicuro. En efecto, éste se planteó el problema de si el sabio, cuando llega a la vejez y es incapaz de mantener relaciones, goza aún tocando y palpando a las personas hermosas[138], aunque en esto, evidentemente, no pensaba lo mismo que Sófocles, que se mostraba contento de liberarse de este placer como de un amo salvaje y furioso[139]. Pero los que viven para el placer, al ver F
que la vejez seca muchos placeres y que "Afrodita se disgusta con los viejos", como dice Eurípides[140], debían allegar 1095A
sobre todo estos otros placeres, como si hicieran acopio, para un asedio, de alimentos que no se corrompen ni se echan a perder, para celebrar luego las Afrodisias[141] de la vida y pasar los días siguientes a la fiesta disfrutando con historias y poemas o con cuestiones de música y de geometría. Pues no se les habría ocurrido la idea de lanzarse a esos palpamientos ciegos y desdentados y esas cubriciones de libertino si hubieran aprendido, si no otra cosa, al menos a escribir sobre Homero y sobre Eurípides, como hicieron Aristóteles,

[138] Epic., frag. 21 Us. Este problema, que constituía un tópico de la literatura sobre la vejez (cf. Cic., *Senect.* 14 [47]) lo tocaba Epicuro en su obra *Casos dudosos (Diaporíai)*, mencionada por Plut. en el cap. 13 de este diálogo (1095C) y también en *Col.* 34 (1127D).

[139] Este dicho de Sófocles, cuya fuente primera es Plat., *República* 329b-c, lo refiere igualmente Plut. en *Cup. div.* 5 (525 A) y *An seni resp.* 9 (788 E); cf. también Cic., *Senect.* 14 (47).

[140] Es un fragmento del *Éolo* de Euríp., frag. 23 Nauck, citado también por Plut. en *Quaest. rom.* 86 (285B), y *An seni resp.* 6 (786A).

[141] Fiestas en honor de Afrodita que solían celebrarse en diversas ciudades griegas (Atenas, Tebas, Corinto, etc.): *vid.* Nilsson, *Griechische Feste...*, págs. 374-376.

Heraclides y Dicearco[142]. Pero pienso que, al no haberse preocupado de hacer tales provisiones, y siendo el resto de B su sistema desagradable y árido, tal como ellos califican la virtud[143], quieren experimentar placer a toda costa, cuando el cuerpo no lo permite, y por ello se avienen a hacer cosas vergonzosas e impropias de su edad, trayendo a su memoria los placeres pasados y recurriendo, a falta de placeres frescos, a los antiguos como si los hubieran puesto en conserva, buscando así suscitar en la carne de manera antinatural otros placeres ya muertos y sin vida, como si trataran de reavivar las frías cenizas, precisamente porque no han suministrado a su alma ningún placer propio de ella ni digno de un verdadero goce.

13. »Bien, hasta aquí he mencionado sus opiniones se- C gún se me han ido ocurriendo; pero nadie, aunque quisiera, podría pasar por alto su rechazo y abandono de los muchos placeres y extraordinarios deleites que aporta la música. Y ello a causa de la absurdidad de lo que dice Epicuro, quien, por una parte, declara en su obra *Casos dudosos* que el sabio gusta de los espectáculos y disfruta como cualquier otro con audiciones musicales y representaciones dramáticas, y

---

[142] Aristóteles escribió unas *Didascalias,* reseñas de las representaciones dramáticas en Atenas, y unos *Problemas homéricos* que, según Jaeger, *Aristóteles,* pág. 376, «hicieron de Aristóteles el creador de la filología». En esta línea, su condiscípulo Heraclides Póntico escribió *Sobre la época de Homero y Hesíodo* y *Sobre Arquíloco y Homero,* y Dicearco de Mesina, discípulo de Aristóteles y contemporáneo de Teofrasto, aparte de una historia de la cultura griega titulada *Vida de Grecia,* que abarcaba aspectos como la poesía y la música, fue autor de diversos tratados sobre Homero, cuyos títulos desconocemos, y de unos argumentos de los dramas de Sófocles y Eurípides: *vid. Col.* 14 (1115A), con nuestras notas 86 y 87 y la bibliografía allí citada.

[143] Epic., frag. 505 Us. (pág. 358).

sin embargo, por otra parte, no concede espacio, ni siquiera en el contexto del simposio, a cuestiones de música y a discusiones eruditas de críticos[144], sino que, a los reyes que gustan de las artes, les recomienda tolerar en sus banquetes historias de militares y vulgares chocarrerías mejor que entablar discusiones sobre cuestiones de música y de poesía. Justamente esto, en efecto, se atrevió a escribir en su libro D
Sobre la realeza[145], como si escribiera para Sardanápalo o para Nánaro, el sátrapa de Babilonia[146]; porque ni Hierón ni Átalo ni Arquelao[147] se habrían dejado persuadir de echar

[144] EPIC., frag. 20 Us. (= 12.2 ARR.).

[145] EPIC., frag. 5 Us. (= 9 ARR.).

[146] El famoso rey asirio Sardanápalo (cf. DIOD. SIC., II 23-28), que se suele identificar con Asurbanipal (668-626 a. C.), y el menos conocido Nánaro (cf. JACOBY, *Frag. Gr. Hist.*, 90 F 4, págs. 331.20-335.24, y 688 F 6, págs. 450.31-451.4), sátrapa de Babilonia durante el reinado de Arteo (s. VIII-VII a. C.), eran ejemplos típicos del poderoso disoluto y entregado a los placeres: *vid.* K. PREISENDANZ, *s. v.* «Nanaros», *RE*, Suppl. VI (1935), cols. 640 s. El famoso epitafio de Sardanápalo, en el que declaraba no haberse llevado a la tumba más que los placeres que le había procurado la satisfacción de sus pasiones (*vid.* PLUT., *Alex. fort. virt.* I 9 [330F] y II 3 [336C-D]; CIC., *Tusc.* V 35 [101]; *Fin.* II 32 [106]; ESTRABÓN, XIV 5, 9; ATEN., VIII, 335f), ocupó un lugar destacado en la polémica antihedonista académico-peripatética: cf. BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, vol. I, págs. 333 ss. y 341 ss.

[147] A los anteriores ejemplos negativos contrapone Plutarco tres monarcas distinguidos tradicionalmente por su amor a la cultura: Hierón, tirano de Siracusa desde el 478 al 466 a. C., que acogió en su corte a poetas como Baquílides, Píndaro, Simónides, Jenófanes y Esquilo (*vid.* K. MEISTER, *s. v.* «Hieron [1]», *NP* 5 [1998], cols. 543 s.); Átalo II, rey de Pérgamo (159-138 a. C.), digno continuador de la política cultural de sus antecesores (su padre Átalo I y su hermano Éumenes II), que convirtió la capital en uno de los focos culturales y artísticos del helenismo (*vid.* A. MEHL, *s. v.* «Attalos [5]», *NP* 2 [1997], cols. 228-230); y Arquelao, rey de Macedonia (413-399 a. C.), promotor de festivales de teatro y protector de pintores, músicos y poetas, entre ellos Eurípides (*vid.* E. BADIAN, *s. v.* «Archelaos [2]», *NP* 1 [1996], cols. 984 s.).

del banquete a Eurípides, a Simónides, a Melanípides, a personas como Crates y como Diódoto, para sentar junto a ellos a cardaces y agrianes, a bufones del tipo de Calias o a individuos como Trasónides y Trasileonte [148], gente pronta a explotar en "jubilosos alaridos" y "estruendosos aplausos" [149].
E Si Ptolomeo, el fundador del Museo, se hubiera topado con estos nobles y reales consejos, ¿acaso no habría dicho: "Oh Musa, qué malquerencia es ésta de los samios" [150]?; porque

[148] De nuevo se contraponen dos grupos de nombres. Por una parte, una serie de personajes cuya educación y cultura los hace dignos de compartir mesa con un rey: junto a los más conocidos Eurípides y Simónides, encontramos a Melanípides de Melos, ditirambógrafo de la segunda mitad del siglo v a. C., que vivió sus últimos años en la corte de Perdicas, padre del mencionado Arquelao (*vid.* B. Zimmermann, *s. v.* «Melanippides (2)», *OCD*, pág. 952); al gramático Crates de Malos, conspicuo representante de la Escuela creada en torno a la Biblioteca de Pérgamo bajo la dinastía de los Atálidas (*vid.* J.-M. Flamand, *s. v.* «Cratès de Mallos ou de Pergame» (C 203), *DPhA*, vol. II, págs. 487-495), y a un desconocido Diódoto, quizás, como apunta Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 195, el gramático mencionado por Diόg. Laerc., IX 12 y 15. Por otra parte, como ejemplos de personas incivilizadas y maleducadas se menciona a los cardaces, que era el nombre que daban los persas a los soldados mercenarios, caracterizados por su violencia y fanfarronería (cf. Polibio, V 79, 11 y 82, 11; Estr., XV 3, 18); a los agrianes, tribu tracia que proporcionaba mercenarios a las tropas ligeras macedonias (*vid.* G. Hirschfeld, *s. v.* «Agrianes [1]», *RE* I 1 [1893], col. 891); al bufón Calias, desconocido para nosotros, y a Trasónides (cf. Plut., *Cupid. divit.* 4 [524 F]) y Trasileonte, dos personajes que dan título a sendas comedias de Menandro y que representan el tipo del *miles gloriosus* (*vid.* W. Capelle, *s. v.* «Thrasonides», *RE* VI A 1 [1936], col. 564).

[149] Plutarco emplea aquí de modo irónico términos epicúreos: cf. *Col.* 17 (1117 A) y Epic., frag. 143 Us. (= 71 Arr.).

[150] Con la mención del famoso Museo de Alejandría, fundado por Ptolomeo I Soter (367-282 a. C.), Plutarco cierra el elenco de personajes notables de la cultura griega y coloca así a Epicuro, por contraste, al mismo nivel que los ignorantes, bufones y fanfarrones mencionados en oposición a aquéllos. El verso citado, de autor desconocido (cf. una fór-

no cuadra a ningún ateniense mostrarse tan odioso y enemigo de las Musas:

Pero aquellos seres a quienes no ama Zeus
se estremecen al oír el grito de las Piérides[151].

¿Qué tienes que decir, Epicuro? ¿Vas temprano al teatro para oír a citaredos y flautistas, pero en el banquete, cuando Teofrasto discute sobre acordes, Aristóxeno sobre modulaciones y Aristóteles sobre Homero[152], te tapas los oídos con las manos, disgustado y horrorizado? Además, ¿no hacen los epicúreos que se vea como alguien con una gran sensi- F
bilidad músical al escita Ateas, quien, al oír tocar durante un banquete al flautista Ismenias, que había caído prisionero, juró que encontraba mayor placer en oír el relincho de su caballo[153]? ¿No están de acuerdo en combatir el bien, en

---

mula similar en *Antología Palatina* VII 117 [Zenódoto], citado también por Dióg. Laerc., VII 30), parece más bien una frase proverbial o paródica en la que Plutarco habría introducido «los samios» en lugar del nombre de algún otro pueblo o personaje, aludiendo así de forma malévola a las calumnias que sobre el origen isleño de Epicuro (nacido en Samos de padre ateniense, por tanto un simple pueblerino frente a los refinados atenienses, caracterizados por su amor a la cultura) circularon desde muy pronto: cf. Dióg. Laerc., X 1-4.

[151] Píndaro, *Pít.* I 13-14; versos citados también por Plut. en *Superst.* 5 (167 C) y *Quaest. conv.* IX 14, 6 (746B).

[152] Teofrasto de Éreso (*c.* 381-287 a. C.), sucesor de Aristóteles al frente del Liceo y prolífico escritor, fue autor de un tratado *Sobre la música*, en tres libros, del que conservamos algunos fragmentos: *vid.* en general R. Harmon, *s. v.* «Theophraste», *NP* 12.1 (2002), cols. 385-393. Sobre la obra musical de Aristóxeno y los tratados de Aristóteles sobre Homero, *vid. supra,* notas 108 y 142, respectivamente.

[153] Plut. menciona también esta anécdota en *Apophth.,* Ateas 3 (174 F), y *Alex. fort. aut virt.* II 1 (334B). Ateas fue un rey escita de mediados del siglo iv a. C., bajo cuyo reinado el pueblo escita alcanzó su máxima expansión en la Europa central, al unirse las diferentes tribus ante el acoso

una guerra sin tregua ni cuartel, si no procura también pla-
1096A cer[154]? ¿Hay algo sagrado y puro que ellos acojan y amen? ¿No sería más conveniente para la vida placentera rechazar con disgusto perfumes e inciensos, como hacen los escarabajos y los buitres[155], que aborrecer y rehuir la conversación de los doctos en literatura y música? ¿Pues qué flauta o cítara bien afinada para el canto, o qué coro emitiendo

ancho clamor de voces que resuena
a través de bocas de alta sabiduría[156]

alegraría a Epicuro y Metrodoro tanto como alegraron a Aristóteles, a Teofrasto, a Dicearco o a Jerónimo[157] las dis-

---

de Darío I; murió nonagenario en 339 a. C., combatiendo contra Filipo de Macedonia: cf. Estr., VII 3, 18; Luciano, *Macrob.* 10, y *vid.* U. Peter, *s. v.* «Ateas», *NP* 2 (1997), col. 149. Ismenias fue un famoso flautista y compositor tebano del siglo iv a. C. que llegó a convertirse en modelo de músico y personaje legendario (cf., por ejemplo, Plinio, *Historia natural* XXXVII 6-7, y *vid.* H. Gossen, *s. v.* «Ismenias (6)», *RE* IX 2 [1916], col. 2141); Plutarco lo menciona elogiosamente en *Quaest. conv.* II 1, 5 (632C-D) y *Demetr.* 1.

154 Cf. Epic., frags. 70 (= 22.4 Arr.): «Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo, si es que producen placer; y si no lo producen, mandarlas a paseo») y 512 Us. (= 136 Arr.): «Yo escupo sobre lo bello moral y sobre quienes vanamente lo admiran, cuando no produce ningún placer».

155 Plut. se refiere también a esta antigua creencia en *Cap. ex inim. util.* 4 (87C-D), *Quaest. conv.* VII 7 (710E) y *Stoic. abs. poet. dic.* 3 (1058A). Teofrasto, *De causis plant.* VI 5, 1, llega incluso a afirmar que existen olores que son agradables para el hombre pero mortales para algunos animales, por ejemplo las rosas, para los escarabajos, y los perfumes, para los buitres.

156 Versos de autor desconocido, aunque algunos editores lo atribuyen a Píndaro: cf. D. L. Page, *Poetae Melici Graeci,* Oxford, 1967^2, frag. 1008 (adesp. 90).

157 Sobre Teofrasto y Dicearco *vid. supra,* notas 152 y 142, respectivamente. El también peripatético Jerónimo de Rodas (*c.* 290-230 a. C.)

cusiones sobre los coros y la producción dramática o los problemas planteados por las flautas dobles, los ritmos y las armonías? Por ejemplo, ¿por qué, de dos flautas de igual longitud, la más estrecha tiene un sonido más agudo y la más ancha, más grave? ¿Y por qué cuando el portavoz se B destapa suben todas las notas y cuando se tapa de nuevo bajan, y si se une una flauta con la otra el sonido es más grave, pero separada es más agudo[158]? ¿Por qué si esparces

fue autor de tratados como *Sobre la bebida, Sobre los poetas,* etc.; sobre su figura y obra *vid.* G. Arrighetti, «Jeronimo di Rodi», *Stud. Class. e Orient.*, 3 (1955) 111-128, y J.-P. Schneider, *s. v.* «Hiéronymos de Rhodes» (H 129), *DPhA*, vol. III, págs. 701-705.

[158] Sobre el *aulós* griego (que hemos traducido por «flauta», aunque en realidad se trataba de un instrumento más parecido a un oboe) son fundamentales las páginas 81-109 de M. L. West, *Ancient Greek Music,* Oxford, 1992. Los *auloí* se tocaban normalmente en parejas, casi siempre de igual longitud, sosteniendo uno en cada mano; su sonido variaba según el número de agujeros, la anchura de cada *aulós* y los movimientos de separación o acercamiento entre éstos (pues tales movimientos alteraban la posición de las boquillas entre los labios del flautista); asímismo, existía otra posibilidad de alterar la tonalidad: se trata de un mecanismo al que Plutarco llama aquí *sýrinx* (cf. también Ps.-Plut., *De musica* 21 [1138A], y Aristóxeno, *Elem. harm.* 27), y que, según la mayoría de estudiosos (y así lo recogemos en nuestra traducción), sería una especie de refinamiento similar al *portavoz* o *speaker,* esto es, un agujero cercano a la embocadura en algunos instrumentos de viento de madera modernos, que puede abrirse o cerrarse mediante una llave para facilitar la producción de armónicos (*vid.* S. Michaelides, *The Music of Ancient Greece,* Londres, 1978, págs. 315 s.; Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 199, n. 97; West, *op. cit.*, págs. 86 y 102-103), aunque no se puede descartar, como apunta Albini, *ibid.* (*vid.* también A. Salazar, *La música en la cultura griega,* México, 1954, págs. 621 s.), que este mecanismo consistiera simplemente en una boquilla movible que permitía afinar el instrumento modificando la altura de los sonidos (y en consecuencia la frase debería traducirse más o menos así: «cuando la boquilla se saca suben todas las notas y cuando se mete de nuevo bajan»).

paja por la orquestra, la resonancia se amortigua[159], y cuando Alejandro quiso construir en Pela el proscenio de bronce no lo permitió el arquitecto aduciendo que estropeaba la voz de los actores? ¿Y por qué, de los géneros musicales, el cromático relaja y el enarmónico tensa[160]? En mi opinión, el carácter de los poetas, sus invenciones y diferencias de es-
c tilo y la resolución que dan a las dificultades aunando conveniencia y elegancia con propiedad y fuerza de persuasión, pueden hacer que incluso un enamorado, como dice Jenofonte[161], se olvide de su pasión: tan fuerte es el placer que procuran.

14. »De este placer no participan los epicúreos, y así lo afirman, ni quieren participar. Al contrario, arrastrando con fuerza la parte contemplativa del alma hacia el cuerpo y usando los deseos de la carne como si fueran plomos para tirar de ella hacia abajo[162], en nada se diferencian de palafreneros o pastores, que echan a sus bestias heno o paja o algunas hierbas porque piensan que éste es el alimento que les

---

[159] Cf. Aristót., *Problem.* XI 25 (901b30).

[160] En la teoría musical griega, cada género corresponde a una determinada división del tetracordio, la célula básica de la música griega, integrado por cuatro sonidos (dos tonos enteros y un semitono) que forman un intervalo de cuarta (cromático: semitono + semitono + tono y 1/2; enarmónico: 1/4 de tono + 1/4 de tono + dos tonos): cf. Aristóx., *Elem. harm.* 46-52; Arístides Quintiliano, *De mus.* I 9; West, *Ancient Greek Music*, págs. 160 y ss. Sobre el valor ético de la música y la facultad de cada género o modo musical de promover distintas pasiones hablan ya por extenso Plat., *República* 398c-401a, y Aristót., *Política* VIII 5 (1340a); cf. también West, *op. cit.*, págs. 157-159.

[161] *Cinegético* V 33.

[162] Cf. Plat., *República* 519a-b, donde se habla de «esa especie de excrecencias plúmbeas (...) que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma».

conviene comer. ¿No están así aprobando que se cebe con los placeres corporales, como se ceba un cerdo, el alma, que D goza sólo en la medida en que espera algo de la carne o lo experimenta o lo recuerda, sin permitirle tener o buscar en sí misma ningún placer o deleite propios[163]? Sin embargo, ¿qué podría ser más irracional que el hecho de que, siendo dos los elementos que componen la naturaleza del hombre, cuerpo y alma, y teniendo en ella el alma una posición hegemónica, exista un bien específico, natural y propio del cuerpo, pero ninguno del alma, la cual, por contra, se limita a quedarse quieta en el cuerpo mirando, a ponerle buena cara a las afecciones del cuerpo y a compartir con él sus placeres y sus goces, permaneciendo desde el principio inmóvil e insensible y sin tener en absoluto ninguna preferencia ni deseo ni goce propios[164]? Y es que los epicúreos deberían, o E bien quitarse del todo la máscara y hacer al hombre enteramente de carne, como hacen algunos que despojan el alma de toda substancia[165], o bien, manteniendo en nosotros dos

[163] Epic., frag. 429 Us.

[164] Cf. la introducción al libro V de *Quaest. conv.* (672D-F), donde Plut. hace una crítica similar a la teoría epicúrea del alma y su relación con el cuerpo y sus placeres, calificándola de ramplona y falsa y contraponiendo a éstos, en el contexto del simposio, los placeres de la conversación, el estudio y la investigación como placeres propios del alma.

[165] Cf. Plut., *Col.* 11 (1112E) y 21 (1119A-B), así como *De libid. et aegrit.* 5. Algunos filósofos, en efecto, describían el alma como armonía (Dicearco de Mesina, frags. 7-12 Wehrli; el Simias de Plat., *Fedón* 85d-86c) o mezcla (Heraclides Póntico, frag. 72 Wehrli) de las partes del cuerpo. Para los epicúreos, en cambio, el alma (cf. Epic., *Carta a Heród.* 63-68) es un elemento material, compuesto de átomos más sutiles que los que forman el cuerpo, al que el alma mueve y da vida (ejerciendo un papel a la vez pasivo, en tanto que experimenta sus sensaciones y afecciones, y activo, al tener función intelectiva y capacidad de decidir su propia conducta), pero con cuya muerte el alma perece; en realidad, esa función intelectiva y decisoria la ejercen aquellos átomos, los más ligeros

naturalezas distintas, dejar a cada una su bien y su mal, lo que le es propio y lo que le es extraño. Así ocurre, por ejemplo, con los sentidos: cada uno de ellos se dirige por naturaleza a un particular objeto sensible, aunque responden al estímulo de manera conjunta[166]. Ahora bien, el órgano sensitivo específico del alma es la mente, y sostener que ésta no tiene ningún objeto propio, ni espectáculo ni movimiento ni experiencia afín con cuyo encuentro goce por naturaleza, es el colmo de la irracionalidad; a menos, claro está, que haya algunos que no se den cuenta de la falsedad de las acusacio-
F nes con las que calumnian a estos señores[167].

15. »Yo, como juez, creo que no», le dije; «estás libre de toda acusación de calumnia, así que prosigue tranquilo con el resto de tu argumentación». «¿Cómo?», exclamó Teón, «¿no me va a relevar Aristodemo, ya que tú has rehu-
1097A sado del todo?». «Por supuesto», respondió Aristodemo, «cuando estés cansado como él. Pero tú todavía tienes fuerzas, querido, así que utilízalas sin que parezca que flojeas».

«Bueno, lo que queda es muy fácil», prosiguió Teón: «queda exponer los grandes placeres que tiene la parte activa del alma. Por cierto, los propios epicúreos dicen que ha-

---

y sutiles, que se localizan en el pecho, la parte racional (llamada *animus* por Lucrec., III 136 ss.), frente a la irracional *(anima* en Lucrecio), que se extiende por todo el cuerpo.

[166] Cf. Aristót., *Acerca del alma* III 1 (425a19-20); Lucrec., IV 489 ss.

[167] La ironía de esta frase final de la primera parte del discurso de Teón subraya su acuerdo con la crítica antiepicúrea en general y posiblemente con la de Plutarco en particular, si aceptamos, siguiendo a Einarson-De Lacy (pág. 83, n. *d*), que con el término «algunos» apunta Teón al propio Plutarco, quien, no lo olvidemos, acaba de descargar su batería de argumentos filosóficos antiepicúreos recogidos en el *Contra Colotes* (por eso está cansado, como se decía ya *supra*, cap. 2 [1087A]; cf. nota 16).

cer el bien es más placentero que recibirlo[168]. Sin duda, es posible también hacer el bien por medio de las palabras, pero donde se concreta principal y mayormente es en los hechos, como sugiere el término *beneficio*[169] y testimonian ellos mismos. En efecto», dijo, «hace poco oíamos a éste[170] referir qué tipo de frases soltó Epicuro y qué cartas envió a sus amigos alabando y magnificando la nobleza y fogosidad B juvenil de Metrodoro, que se marchó fuera de la ciudad[171] para socorrer al sirio Mitres, y eso a pesar de que en aquella ocasión Metrodoro no consiguió nada. Entonces, ¿cuáles y cuán grandes placeres debemos pensar que experimentó Platón cuando Dión, movido por él, derribó a Dionisio y liberó Sicilia? ¿O Aristóteles cuando consiguió que su ciudad natal, que había sido arrasada, fuese levantada de nuevo y regresaran a ella sus habitantes? ¿O Teofrasto y Fanias

[168] PLUT. expone con mayor amplitud esta idea epicúrea en *Cum princ. philos.* 3 (778 C) (= EPIC., frag. 554 Us.): «Epicuro, que pone el sumo bien en la tranquilidad más profunda, como en un puerto sereno y silencioso, dice que hacer el bien no sólo es más bello que recibir el bien, sino también más placentero, porque nada produce tanto agrado como la gratitud».

[169] «Hacer el bien» *(eû poieîn)*, «hechos» *(práxei)*, «beneficio» *(euergesías)*: Plutarco juega con los sentidos similares de palabras distintas.

[170] Es decir, Plutarco: cf. *Col.* 33 (1126 E-F).

[171] Adoptamos la enmienda de GIANGRANDE, «On the Text of Plutarch's *Non posse...»*, pág. 68: *állos' enébē*, que nos parece más sólida tanto por razones paleográficas como contextuales. En efecto, el adverbio *állose* se emplea a veces para referirse a sitios lejanos con el sentido de «fuera», «al extranjero», y si tenemos en cuenta que la distancia recorrida por Metrodoro fue tan sólo de unos siete u ocho kilómetros, lo justo para ir de Atenas a El Pireo, donde estaba recluido Mitres (cf. *Col.* 33 [1126E-F]), parece plausible aceptar una lectura que acentúa la ironía de Plutarco respecto a la exagerada grandilocuencia atribuida a Epicuro y sus seguidores.

cuando expulsaron a los tiranos de su ciudad[172]? Pues a
c cuánta gente ayudaron a sus expensas, no enviándoles unos granos de trigo ni una fanega de harina, como envió Epicuro a algunos[173], sino logrando el regreso de los exiliados, la liberación de los prisioneros y la restitución de sus hijos y sus mujeres a quienes se los habían arrebatado, ¿por qué habría nadie de contároslo a vosotros, que lo sabéis perfectamente? Pero ni aun queriendo es posible pasar por alto la incoherencia de un individuo que pisotea y menosprecia las gestas de Temístocles y de Milcíades[174], y en cambio sobre sí mis-

---

[172] Plutarco opone pretendidos actos de esforzada generosidad entre Epicuro y los suyos, magnificados por éstos en sus cartas, a los logros de insignes intelectuales que contribuyeron al orden social y al bienestar del conjunto de los ciudadanos: la liberación de Siracusa por obra de Dión aconsejado por Platón (*c.* 356 a. C.); la reconstrucción de Estagira conseguida por Aristóteles ante Filipo de Macedonia, el mismo que la había arrasado en 349 a. C. (cf. Plut., *Alex.* 7, 3); el derrocamiento de la tiranía en Éreso por parte de Teofrasto y del también peripatético Fanias de Éreso (o de Lesbos, como lo llama Plut. en *Sol.* 14.2 y *Themist.* 13.5; *vid.* R. Laqueur, *s. v.* «Phainias», *RE* XIX 2 [1938], cols. 1565 s.). Similar contraposición, añadiendo a éstos otros ejemplos de personajes ilustres, se repite en *Col.* 32-33 (1126B-F).

[173] Epic., frag. 184a Us. (pág. 346). Varios fragmentos de cartas de Epicuro, como el citado unas líneas más abajo, se refieren al envío de alimentos a los habitantes del Jardín, debido a las restricciones a las que se vio sometida Atenas por las frecuentes guerras y asedios que soportó durante los últimos años del siglo iv y comienzos del iii a. C. Véase también Plut., *Demetr.* 34, 2, donde se dice que, con motivo de la severa hambruna declarada durante el asedio de Demetrio Poliorcetes en 295 a. C., «Epicuro mantuvo a sus discípulos repartiendo entre ellos habas contadas».

[174] Epic., frag. 559 Us. Temístocles y Milcíades fueron los famosos generales atenienses vencedores de los persas en Salamina (480 a. C.) y Maratón (490 a. C.), respectivamente; cf. Cic., *Fin.* II 21 (67), quien, criticando el desinterés epicúreo por la historia y su desprecio hacia los grandes personajes, declara: «En vuestros argumentos la historia permanece muda. Jamás he oído en la escuela de Epicuro los nombres de Licur-

mo escribe a sus amigos cosas como éstas: "Con nobleza[175] y generosidad os cuidasteis de mí en el abastecimiento de grano, y disteis sublimes muestras de vuestra benevolencia D
para conmigo"[176]. De modo que, si alguien hubiera quitado de la carta del filósofo la ración de trigo, las palabras de gratitud habrían dado la impresión de que la carta se había escrito por la libertad o la salvación de toda Grecia o del pueblo ateniense».

16. »Que también para los placeres del cuerpo la naturaleza requiere suntuosos dispendios, y que el colmo del placer no consiste en una hogaza de pan y un plato de lentejas[177], sino que los apetitos de los que viven para el placer reclaman suculentas viandas, vino de Tasos[178], perfumes

y dulces y pasteles generosamente empapados
en el licor de la abeja de rubias alas[179],

---

go, Solón, Milcíades, Temístocles o Epaminondas, que están en boca de todos los demás filósofos».

[175] Frente a la corrección *daimoniōs*, «divinamente», de Usener (frag. 183), aceptada por Einarson-De Lacy, adoptamos *daïōs*, una lectura que presentan la mayoría de los manuscritos, mantenida por Arrighetti y otros editores y defendida últimamente por Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse...*», pág. 73.

[176] Epic., frag. 183 Us. (= 99 Arr.).

[177] Epic., frag. 467 Us.; cf. *Carta a Menec.* 131: «El pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita», y frag. 181 Us. (= 124 Arr.): «Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua, y escupo sobre los costosos placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por las molestias que los acompañan».

[178] Cf. *supra*, cap. 4 [1089C], y nuestra nota 54.

[179] Versos pertenecientes a la tragedia *Las cretenses*, de Euríp., frag. 467 Nauck.

y además de estas cosas, claro, mujeres jóvenes y atractivas, E como Leontion, Boídion, Hedía y Nicidion, que campeaban por el Jardín[180], todo esto dejémoslo. Ahora bien, los goces del alma, según es acuerdo general, deben basarse en la magnitud de las empresas y en la belleza de los hechos memorables, si no quieren ser vacuos, vulgares y pueriles sino sólidos, estables y elevados. Pero el exaltarse sobre medida por sensaciones placenteras, a la manera de marineros que celebran las Afrodisias[181], y el enorgullecerse porque, "aun padeciendo ascitis, organizaba comidas con los amigos y no rehusaba añadir líquido a la hidropesía, y cuando recordaba F las últimas palabras de Neocles se consumía en una singular mezcla de placer y lágrimas"[182], todas estas cosas nadie en su sano juicio podría llamarlas alegrías o goces verdaderos[183], sino que, si es cierto que existe una risa sardónica del alma, está en esos regocijos forzados y en esas risas mez-

---

180 Respecto a estas prostitutas, cf. *supra,* cap. 4 (1089C), con nota 53, y añádase el hecho de que Boídion es otro nombre alusivo a los animales (algo así como «La Vaquilla»). En este sentido, con «campeaban» intentamos traducir el juego irónico de Plutarco al usar el verbo *enémonto,* entre cuyos posibles significados está el de «pastar» las bestias.

181 Cf. *supra,* cap. 12 (1095A), y nota 141. Como sugiere Albini, *Plutarco. Non posse...,* pág. 204, n. 113, Plutarco parece jugar aquí con el doble sentido, el sacro («fiesta en honor de Afrodita») y el profano («placer sexual»), del término *aphrodísia.*

182 Metrod., frag. 46 Körte. Metrodoro era hidrópico, como nos recuerda Celso, *De med.* III 21: «Cuentan que Metrodoro, el discípulo de Epicuro, aquejado de este mal y no pudiendo soportar la sed que conlleva, aunque se había abstenido durante largo tiempo, tomó la costumbre de beber y vomitar después». Cf. Séneca, *Epist.* 99, 25 (= Metrod., frag. 34 Körte), quien desaprueba también esa mezcla de placer y dolor *(cognatam tristitiae voluptatem,* en palabras del cordobés) a la que se refiere Plutarco. Sobre Neocles, *vid. supra,* cap. 5 (1089F).

183 Epic., frag. 190 Us.

cladas con llanto. Conque, si alguien quiere llamar a estas cosas alegrías y goces, considera la superioridad de placeres como éstos:

Por mis decisiones fue segada la fama de Esparta[184] 1098A

y

He aquí, extranjero, el gran astro de su patria, Roma[185]

y

Dudo si declararte mi oráculo como dios o como hombre[186].

Cuando pongo ante mis ojos las exitosas empresas de Trasibulo y de Pelópidas[187], de Aristides en Platea o de Milcíades en Maratón[188], "en este punto", por decirlo con palabras de Heródoto, "me veo obligado a expresar una opi-

---

[184] Es el primer verso de dos dísticos que se leían en la estatua de Epaminondas que había en el ágora de la acrópolis de Tebas, según sabemos por PAUSANIAS, IX 15, 6.

[185] Primer verso de la inscripción sobre una estatua del general romano Marcelo, el gran adversario de Anibal, que se encontraba en el templo de Atena de Lindo, en Rodas; PLUTARCO la transcribe completa en *Marc.* 30, 8.

[186] Se trata de uno de los versos con que la Pitia respondió a la consulta de Licurgo: cf. HERÓD., I 65, 2-3, quien cita el oráculo completo, y el cap. 22 (1103 A) de este mismo tratado, donde Plutarco cita otro de sus versos.

[187] La unión de estos dos generales y políticos se debe al hecho de que ambos fueron restauradores de la democracia, Trasibulo en Atenas, al expulsar a los Treinta tiranos (403 a. C.), y Pelópidas en Tebas, al derrocar a los oligarcas sostenidos por los espartanos (379 a. C.): cf. PLUT., *Pel.* 6, donde se subraya la similitud entre ambas empresas.

[188] Aristides, que ya había participado en la batalla de Maratón (490 a. C.) a las órdenes de Milcíades, comandó la infantería ateniense que derrotó de nuevo a los persas en Platea (479 a. C.).

nión"[189], a saber, que la vida activa tiene más de placer que de honor. Me lo confirma también Epaminondas, quien dijo,
B según cuentan, que su mayor placer fue que sus padres vieran en vida el trofeo de la victoria de Leuctra, conseguida bajo su mando[190]. Pues bien, comparemos con la madre de Epaminondas a la de Epicuro, que tuvo la satisfacción de ver a su hijo metido en su jardincito haciéndole niños en común con Polieno a la hetera de Cízico[191]. Porque, respecto a la madre y la hermana de Metrodoro, se puede ver fácilmente en sus libros la inmensa alegría que se llevaron con su matrimonio[192] y con los escritos de réplica a su hermano[193].

"Sin embargo", se objetará, "afirman a voz en grito haber vivido placenteramente, ufanarse de sus propias vidas y hasta entonarles himnos"[194]. Bueno, también cuando los es-

---

[189] Heród., VII 139, 1.

[190] Epaminondas, famoso general y político tebano, venció a los espartanos en Leuctra en 371 a. C. Esta declaración suya la recoge Plut. también en *Apophth.*, Epamin. 10 (193A), *An seni resp.* 6 (786D) y *Coriol.* 4; lo normal, sin embargo, era que los padres no sobrevivieran para ver los éxitos de sus hijos: cf. Plut., *Am. prol.* 4 (496E-F).

[191] Cf. *Col.* 33 (1127C). Usener, *Epicurea,* pág. 416, col. 1, identifica a esta «hetera de Cízico» (antigua población situada en la costa meridional del mar de Mármara, en la actual Turquía) con la mencionada Hedía, cuyo nombre evoca la dulzura del placer.

[192] Con la hetera Leontion: cf. Dióg. Laerc., X 23, y Jerón., *Adv. Iovin.* I 48.

[193] Metrod., frag. 29 Körte. Tras abandonar la filosofía del Jardín, Timócrates, el hermano de Metrodoro, lanzó gravísimas acusaciones contra Epicuro y su escuela (cf. Dióg. Laerc., X 6-8; Alcifrón, *Cartas de cortesanas* 17, 10), en su mayor parte calumnias y maledicencias que, a pesar del intento de refutación de Metrodoro en su escrito *Contra Timócrates,* del que Plutarco cita algunos pasajes en este mismo capítulo, alimentaron largamente la crítica antiepicúrea: cf. *supra,* nota 9.

[194] Epic., frag. 605 Us.

clavos festejan las Saturnales[195] o van de ronda celebrando las Dionisias rurales[196] resulta casi imposible soportar los c gritos y el jaleo, cuando la exultante alegría y la vulgar falta de gusto los llevan a comportarse y hablar tal que así:

"¿Qué haces sentado? Vamos a beber. ¿No hay también
comida? Desgraciado, no te prives".
Y enseguida se pusieron a dar alaridos orgiásticos, y se
el vino. Uno que llevaba una corona se la ciñó, *[mezcló*
mientras se entonaba malamente, al compás de un bello
[ramo de laurel,

[195] Traducimos el término *Krónia* empleado por Plutarco como «Saturnales» (fiestas romanas en honor de Saturno que comenzaban el 17 de diciembre y duraban entre tres y siete días, según las épocas, y que, como fiestas de fin de año, tenían cierto carácter orgiástico y de inversión social), por ser éste el sentido que tenía normalmente en los primeros siglos de nuestra era: cf. Plut., *Aet. Rom.* 34 (272C-E), y Ps. Plut., *De musica* 2 (1131C). No obstante, el contexto no permite descartar que, como defiende Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 206, n. 121, Plutarco se refiera aquí a la fiesta griega de las Cronias, que se celebraba el 12 de Hecatombeón (primer mes del año ático, correspondiente a julio-agosto en nuestro calendario actual) y que, de modo similar a la celebración romana, tenía un marcado carácter de inversión social, pues los esclavos comían con sus amos en alegre banquete y disfrutaban de un día de casi libertad: *vid.* Nilsson, *Griechische Feste...*, págs. 37-39, y Parke, *Festivals of the Athenians,* págs. 29 s.

[196] Las Dionisias rurales eran fiestas populares que se celebraban en el mes de Posideón (diciembre-enero) y consistían en una especie de alegre romería campestre en que se procesionaba solemnemente el falo junto con otros elementos alusivos al dios (un ánfora de vino, un sarmiento, un macho cabrío, un cesto de higos secos: cf. Plut., *Cupid. divit* 8 [527D]) y bulliciosas pandas o *kómoi* iban cantando y lanzando pullas picantes u obscenas a todos los que encontraban a su paso: *vid.* Parke, *Festivals of the Athenians,* págs. 100-103.

un desafinado himno a Febo, y otro, empujando
la puerta del patio, resoplaba intentando llevarse a la cama
[a una amiga[197].

¿Es que no se parece a esto lo que escribe Metrodoro a su hermano: "No tenemos que salvar a los griegos ni conseguir que premien nuestra sabiduría, sino comer y beber vino,
D Timócrates, sin daño para el vientre y con agrado"? Y en otro lugar de la misma carta afirma de nuevo que "me llenó de gozo y de confianza el haber aprendido de Epicuro a gozar correctamente del vientre", y "en el vientre, Timócrates, mi hombre de ciencia, está el bien"[198].

17. »En efecto, estos individuos circunscriben la extensión total del placer al vientre, como si éste fuese su centro y su radio[199]; pero de un goce que es espléndido y digno de

[197] Trímetros yámbicos de autor incierto, como incierto es si pertenecen a una tragedia (así lo recoge NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 418), a una comedia (así KOCK, *Comic. Attic. Frag.*, Adesp. 1203) o a un drama satírico (así V. STEFFEN, *Satyrograph. Graec. Frag.*, sat. inc. frag. 39). Según BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, vol. II, págs. 233-242, se trataría de un pasaje de una comedia de ALEXIS (*c.* 375-275 a. C.), uno de los más destacados representantes de la Comedia Media, en que se parodiaría las *Eikádes* epicúreas, esto es las fiestas que se celebraban en el Jardín el día veinte de cada mes (cf. *supra*, nota 55).

[198] METROD., frags. 41, 42 y 40 KÖRTE, respectivamente; cf. *infra*, cap. 19 (1100D), y *Col.* 31 (1125D), donde Plutarco cita de nuevo el primero de estos fragmentos.

[199] Cf. EPIC., frag. 409 Us. (= 227 ARR.): «Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre; incluso los actos más sabios y elevados tienen en él su referencia». La imagen de la circunferencia la utiliza a menudo PLUT.: *Garrul.* 21 (513C), *Cup. div.* 4 (524F), *Ex.* 11 (603E), *Cum princ. philos.* 14 (791D); cf. F. FUHRMANN, *Les images de Plutarque*, París, 1964, pág. 102. Sobre la polémica plutarquea contra la idea epicúrea del vientre como sede del sumo bien, *vid.* también *supra*, cap. 5 (1097D),

un rey, que produce grandeza de espíritu y una luminosa serenidad que a todos en verdad impregna, es imposible que participen quienes tienen a honra y gala llevar una vida insociable, alejada de la política, carente de humanidad y sin contacto con la divinidad. Porque el alma no es algo vulgar ni pequeño ni mezquino, ni, como los pulpos, extiende los E tentáculos del deseo[200] sólo hacia las cosas comestibles, sino que, mientras que el deseo florece por el corto espacio de un momento y muy pronto viene a cortarlo la saciedad, de los impulsos hacia el bien y del honor y la alegría ligada al bien

no es medida para estas cosas el tiempo de la vida[201];

al contrario, el amor por los honores y por el prójimo, que abarca la eternidad toda, rivaliza con aquellas acciones beneficiosas que proporcionan un placer irresistible y a las que ni aunque traten de evitarlas pueden sustraerse los hombres de bien, pues por todas partes les salen al encuentro y se derraman sobre ellos cuando se alegran de haber beneficiado a muchos,

y lo contemplan como a un dios cuando anda por la ciu-
[dad[202].

---

e *infra*, cap. 19 (1100D), además de *Col.* 2 (1108C), 30 (1125A), 31 (1125D), y las ideas sobre la alimentación discutidas en *Sept. sap. conv.* 14-16 (158B-160C).

200 Razones tanto paleográficas como estilísticas nos inducen a mantener en su lugar la restitución de Pohlenz: *vid. supra* nuestra nota textual.

201 Trímetro yámbico de autor desconocido (Kock, *Comic. Attic. Frag.*, Adesp. 1241).

202 Hom., *Od.* VIII 173, dicho del hombre a quien «la divinidad lo corona con la hermosura de la palabra»; cf. Hes., *Teogonía* 91, un verso muy

F Porque quien hace que los demás se sientan alegres y albo-
rozados y quieran tocarlo y saludarlo, es evidente, hasta pa-
ra un ciego, que alberga en su interior grandes placeres fruto
1099A de sus acciones; por eso tales hombres ni se cansan ni re-
nuncian a ser útiles, sino que oímos repetir de ellos frases
como:

de mucha valía para los mortales te engendró tu padre

y

no dejemos de hacer el bien a los hombres[203].

¿Y por qué hay que hablar de hombres excepcional-
mente virtuosos? Si a alguien medianamente modesto que
estuviera a punto de morir le concediera su señor, ya fuera
éste un dios o un rey, una sola hora para emplearla en cum-
plir alguna noble acción o en procurarse placer sensual antes
B de morir, ¿quién en ese espacio de tiempo preferiría estar
con Lais y beber vino de Ariusia antes que matar a Arquias
y liberar Tebas[204]? Yo creo que nadie. De hecho, incluso

---

similar referido al rey que sabe hablar con palabras persuasivas y complacientes.

[203] Trímetros yámbicos de una tragedia desconocida (Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 410), citados también por Plut., para ilustrar el mismo pensamiento, en *Cum princ. philos.* 14 (791D).

[204] Se refiere Plutarco a la restauración democrática en Tebas llevada a cabo por Pelópidas en el otoño de 379 a. C. al derrocar a la oligarquía apoyada por Esparta, a lo cual se ha aludido ya en el capítulo anterior (1098A; cf. nota 187). Estos hechos los relata Jenof., *Helénicas* V 4, y también, con mayor detalle, Plut., *Pel.* 8-9, y sobre todo *Gen. Socr.* 25-34 (594A-598F). Precisamente en esta última obra se nos cuenta (596F) que Arquias y los demás jefes oligarcas fueron eliminados durante una fiesta en la que corrió abundante vino y a la que se esperaba la asistencia de mujeres; de ahí que Plutarco contraponga a la noble empresa de Pelópidas el placer procurado por una hetera (Lais, famosa cortesana de Corin-

entre los gladiadores que no son completamente salvajes, sino griegos[205], observo que, cuando van a saltar a la arena, aunque les ponen por delante muchos alimentos exquisitos, en ese espacio de tiempo encuentran mayor placer en confiar sus mujeres a sus amigos y liberar a sus esclavos, que en dar gusto a su estómago.

Pero, aun admitiendo que haya algo importante en los placeres del cuerpo, será sin duda algo común a los hombres de acción, pues también ellos "comen pan" y "beben ardiente vino"[206] y se banquetean con sus amigos con mucho
mayor entusiasmo, pienso, después de sus combates y sus c
empresas, como Alejandro y Agesilao y, ¡por Zeus!, también Foción y Epaminondas, que tras untarse con ungüento junto al fuego, como los epicúreos, y hacerse transportar cómodamente en sus literas[207]; pero los hombres de acción des-

---

to: cf. Propercio, II 6, 1-2; Aulo Gelio, I 8, 3) y por el vino (el de Ariusia, localidad de Quíos, era una variedad del famoso vino de esta isla: cf. Aten., I 32f; Virgilio, *Églogas* V 71; Plinio, *Historia natural* XIV 9, 73).

[205] Obsérvese el empleo del adjetivo 'griegos' *(héllēnas)* para designar no la simple localización geográfica, sino el grado óptimo de cultura y civilización.

[206] Hom., *Il.* V 341, aunque allí la frase es negativa y se refiere a los dioses.

[207] Junto al celebérrimo Alejandro Magno y al general tebano Epaminondas, ya citado (cap. 16 [1098A]; sobre las burlas que dirigían los epicúreos a reyes y políticos, y en concreto a este compatriota de Plutarco, cf. *Col.* 33 [1127A-B]), Plutarco menciona al rey espartano Agesilao II (398-360 a. C.), famoso por su gran habilidad de gobierno y firmeza de carácter, quien, tras realizar algunas expediciones victoriosas contra los persas en Asia Menor (396-394) y vencer a una vasta coalición de ciudades griegas en Coronea (394), fue derrotado en Leuctra (370) por Epaminondas (cf. Plut., *Ages.*; Polieno, *Estratagemas* II 1), y al general y político ateniense Foción *(c.* 401-318 a. C.), un político realista y de actitud pacifista cuya fama de incorruptible e independiente le ganó el apelativo de «el Bueno» y le hizo obtener el cargo de estratego 45 veces a lo largo

precian estos placeres porque están ocupados en aquéllos, que son mayores. ¿Por qué habría que mencionar a Epaminondas, que no quiso sentarse a cenar cuando vio que la cena era demasiado dispendiosa para la hacienda de su amigo, y le dijo: "Yo pensaba que ibas a celebrar una comida, no a hacer un despliegue de ostentación"[208]? No hay necesidad de mencionarlo, puesto que también Alejandro rechazó a los cocineros de Ada diciendo que tenía personalmente cocine-
D ros mejores: para el desayuno la marcha nocturna, y para el almuerzo el desayuno frugal[209]; y cuando le escribió Filóxeno sobre unos bellos muchachos por si quería comprarlos, faltó poco para que lo destituyera de su cargo[210]. Sin embargo, ¿quién se lo podía permitir mejor que él? Pero, como dice Hipócrates[211] que, de dos dolores, el menor es oscurecido por el mayor, así también, de los placeres, los que pro-

---

de su vida (cf. Plut., *Phoc.)*. A la vida dura y esforzada de estos hombres de acción opone Plutarco la molicie de los epicúreos, que participan en confortables banquetes (antes de los cuales era costumbre lavarse o untarse el cuerpo de aceite: cf. Plut., *Sept. sap. conv.* 3 [148B], y Filodemo, *De pietate*, pág. 104 Gomperz, donde se dice que Epicuro tenía costumbre de «asistir ungido de aceite al banquete» de las *Eikádes)* y se hacen llevar en literas *(phoreíois*, en alusión directa a Epicuro, cuya precaria salud, según nos informa Dióg. Laerc., X 7, lo llevó a servirse durante muchos años de un *phoreîon)*.

[208] La anécdota la narra también Plutarco en *Apophth.*, Epamin. 4 (192D).

[209] Cf. Plut., *Alex.* 22, 7-9, *Tuend. san. praec.* 9 (127B), y *Apophth.*, Alej. 9 (180A), donde se recuerda la misma anécdota. Ada, reina de Caria, en el suroeste de Asia Menor, fue depuesta por su hermano Pixodaro en 341 a. C., pero en 334 Alejandro la restituyó en el poder y ella, en agradecimiento, lo adoptó como hijo: cf. Arriano, *Anáb.* I 23.

[210] La misma anécdota se encuentra en Plut., *Alex.* 22, 1-2, y *Alex. fort. aut virt.* I 12 (333A). Este Filóxeno fue primero intendente del ejército de Alejandro y más tarde su recaudador de tributos en Asia Menor.

[211] *Aforismos* II 46.

vienen de la vida práctica y amante de los honores ocultan y apagan los corporales debido a la superioridad y magnitud del goce que proporcionan al alma[212].

18. »Además, aun admitiendo, como afirman éstos, que el acordarse de los bienes pasados es importantísimo para la vida placentera[213], por una parte ninguno de nosotros podría dar crédito a Epicuro cuando dice que, mientras moría entre E
los dolores y enfermedades más atroces, encontraba compensación en la compañía del recuerdo de los placeres anteriormente disfrutados[214], porque se podría reconocer más fácilmente la imagen de un rostro reflejada en el agua cuando el fondo está revuelto y hay oleaje, que el sonriente recuerdo de un placer en medio de tanta agitación y convulsión del cuerpo, y, por otra parte, nadie, aunque quisiera, podría sacar fuera de sí los recuerdos de sus empresas. ¿Pues cuándo y cómo habría podido Alejandro olvidarse de Arbelas[215], o Pelópidas de Leontiades[216], o Temístocles de Salamina? De hecho, todavía hoy celebran los atenienses la batalla de Maratón, y los tebanos la de Leuctra, y nosotros, F
¡por Zeus!, la de Daifanto en Hiámpolis, como sabéis, y la Fócide se llena de sacrificios y honras[217], y no hay ninguno

---

[212] Cf. PLUT., *An seni resp.* 5 (786C-D), donde se insiste en la idea de la superioridad de los placeres del *bíos praktikós*.

[213] EPIC., frag. 436 Us.; cf. CIC., *Fin.* II 32 (106).

[214] EPIC., frag. 138 Us.

[215] Cerca de esta ciudad asiria (actual Arbīl, en Irak), en el otoño de 331 a. C., venció Alejandro al poderoso ejército de Darío III.

[216] Leontiades era uno de los oligarcas tebanos eliminados por Pelópidas en 379 a. C.: cf. *supra*, cap. 17 (1099A), y nota 204; según PLUT., *Pel.* 11, 5-10, y *Gen. Socr.* 32 (597D-F), fue el propio Pelópidas quien lo mató.

[217] A finales del siglo VI a. C., los tesalios, que habían invadido la Fócide, sufrieron una severa derrota ante el general focense Daifanto en los

de nosotros que experimente tanto placer por lo que personalmente comió y bebió en esas ocasiones[218] como por lo que aquellos hombres realizaron. Es posible, por tanto, hacerse una idea de cuánta fue la alegría, la satisfacción y el gozo que experimentaron en sus vidas los propios autores de unos hechos cuyo recuerdo, después de más de quinientos años, no ha perdido la capacidad de alegrar.

1100A "En realidad", se objetará, "Epicuro admitía que algunos placeres provienen de la fama"[219]. ¿Y por qué no iba a admitirlo él, que tenía un deseo de fama tan ardiente y se debatía por obtenerla de forma tan compulsiva y alocada que no sólo renegaba de sus maestros y litigaba por sílabas y signos gráficos con Demócrito, de cuyas doctrinas se apropió palabra por palabra[220], y afirmaba que no había existido ningún sabio salvo él y sus discípulos[221], sino que también escribía que Colotes se prosternó ante él y se abrazó a sus

---

alrededores de la ciudad de Hiámpolis, al noroeste del lago Copáis: cf. Heród., VIII 27-28, Pausan., X 1, 3-11, y Plut., *Mul. virt.* 2 (244A-E), donde se refiere también nuestro autor a «los importantes ritos que aún ahora los focenses practican en las proximidades de Hiámpolis» (244B) en recuerdo de aquella victoria. Que Plutarco escribió una biografía de este personaje lo atestigua tanto este último pasaje, en que se nos dice que «una detallada relación de esta hazaña está escrita en la *Vida de Daifanto*», como el *Catálogo de Lamprias*, en el que una obra de ese título aparece con el número 38. El «nosotros» se debe a que quien habla es Teón, que era de la Fócide, aunque, como apunta Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 213, n. 141, también el beocio Plutarco, como sacerdote de Delfos, debía de sentirse focense.

[218] Cf. *supra*, cap. 4 (1089C).

[219] Epic., frag. 549 Us. El sabio epicúreo se preocupa de la buena reputación sólo en cuanto que le proporciona seguridad y estabilidad social y le evita caer en el desprecio de los demás: cf. Diόg. Laerc., X 120, y Epic., *Máx. capit.* 7.

[220] Cf. Epic., frags. 233-235 Us.

[221] Epic., frag. 146 Us.

rodillas mientras explicaba su filosofía de la naturaleza[222], y que su hermano Neocles declaraba que, ya desde muy niño, no había existido ni existía nadie más sabio que Epicuro, y que su madre albergó en su interior átomos de un tipo tan B especial que al combinarse habrían de generar un sabio[223]? En consecuencia, igual que decía Calicrátidas que Conón cometía adulterio con el mar[224], ¿no se podría decir también que Epicuro, que deseaba la fama y aspiraba a su amor, al no conseguirlo abiertamente intentó seducirla y violentarla de manera vergonzosa y a hurtadillas? Pues como los cuerpos, cuando no hay alimento, por el hambre se ven obligados contra natura a alimentarse de ellos mismos, así el amor por la fama produce en las almas un mal similar cuando los que están hambrientos de elogios, al no obtenerlos de otros, se elogian a sí mismos[225].

19. »Pero quienes son tan sensibles al elogio y la fama, ¿acaso no admiten que dejan escapar grandes placeres cuando, por debilidad o molicie, evitan los cargos y actividades políticas y la amistad de los reyes, de donde derivan, decía C Demócrito, las cosas más importantes y espléndidas de la

---

[222] Epic., frag. 141 Us. (= 65 Arr.); cf. Plut., *Col.* 17 (1117B-C).

[223] Epic., frag. 178 Us.; cf. Plut., *Frat. am.* 16 (487D), donde se elogia el gran respeto que por Epicuro sentían sus hermanos, aunque se equivocaran al sostener que «nadie es más sabio que Epicuro».

[224] Se trata de Calicrátidas, el navarca espartano que en 406 a. C., tras conseguir bloquear en Mitilene la flota comandada por el ateniense Conón, cayó derrotado en la batalla de las Arginusas. Estos hechos los relata con detalle Jenof., *Helénicas* I 6, 15-35, quien recuerda también la frase de Calicrátidas: Esparta era dueña del mar como un hombre lo es de su esposa, por lo que las tentativas atenienses de hacerse con el dominio marítimo podían compararse con un intento de adulterio.

[225] Esta comparación la repite Plut., casi con los mismos términos, en *Laud. ips.* 3 (540A-B).

vida[226]? Porque quien tiene en tanta consideración y aprecia tanto el testimonio de Neocles y la prosternación de Colotes, no podría convencer a persona alguna de que, si hubiera obtenido el aplauso de los griegos en Olimpia, no se habría vuelto loco y puesto a gritar de contento[227]; más bien se habría dejado llevar en volandas por la alegría, como dice el verso de Sófocles:

soplado como vilano de viejo cardo[228].

Pero si tener buena reputación es algo agradable, vivir sin ella es ciertamente doloroso; y no hay nada más ignominioso que la falta de amistad, la inactividad, el ateísmo, la voluptuosidad y la indiferencia. Y estas cosas todas las personas,
D excepto ellos mismos, consideran que son características de la secta.

"Injustamente", se dirá. Pero estamos examinando la reputación, no la verdad. Dejemos sin mencionar los libros y los infamantes decretos promulgados por diversas ciudades contra ellos[229], pues sería odioso. Pero si los oráculos, la

---

[226] Demócr., frag. B 157 Diels-Kranz; cf. Plut., *Col.* 32 (1126A).

[227] Epic., frags. 141 y 178 Us. En Olimpia no sólo había competiciones deportivas: en el plano literario, sofistas y escritores aprovechaban la masiva afluencia de gente para hacer lecturas públicas de sus últimas obras, por lo que obtener éxito allí como intelectual se consideraba un gran honor; también en el plano político-militar se rendían honores a los grandes personajes, como ocurrió con Temístocles (Plut., *Them.* 17, 4; cf. también los honores rendidos a Flaminino en los Juegos Ístmicos [*Flam.* 10, 4-10] y a Filopemén en los Nemeos [*Philop.* 11, 4]).

[228] Sóf., frag. 784 Nauck.

[229] Ciudades como Roma, Mesene y otras promulgaron decretos por los que se expulsaba de ellas a los filósofos epicúreos por considerarlos peligrosos moral y socialmente, según sabemos por Aten., XII 547a, o Eliano, *Varia hist.* IX 12: véase al respecto G. Garbarino, *Roma e la*

adivinación y la providencia divina, el afecto y amor de los padres hacia sus hijos[230], la actividad política, la asunción de mando militar y el desempeño de cargos públicos proporcionan lustre y buen nombre, entonces es necesario que quienes dicen que no hay que salvar a los griegos sino comer y beber sin daño para el vientre y con agrado[231] tengan mala reputación y sean considerados unos malvados, y por tal consideración se aflijan y vivan desagradablemente, si es cierto que estiman como algo placentero el honor y la buena reputación.

20. »Después que Teón hubo hablado así, se decidió interrumpir el paseo y, como acostumbrábamos, nos sentamos en los bancos[232] y reflexionamos en silencio sobre lo que se había dicho. Pero no por mucho tiempo, pues Zeuxipo, apoyando su idea en lo que se había dicho, preguntó: «¿Quién añade al discurso lo que le falta? Porque la conclusión conveniente que todavía no tiene la acaba de sugerir el propio Teón al referirse a la adivinación y la providencia[233]. En efecto, estos individuos afirman que sus planteamientos ante estos temas[234] proporcionan en no poca medida placer, se- E

filosofia greca dalle origini alla fine del II sec. a. C., Turín, 1973, vol. II, págs. 458-470.

[230] Cf. *Col.* 27 (1123A).

[231] Alusión a la frase de METROD. (frag. 41 KÖRTE) recordada *supra,* cap. 16 (1098C), y en *Col.* 31 (1125D).

[232] Cf. PLUT., *Fac. lun.* 24 (937D): «dejemos nuestro paseo y tomemos asiento».

[233] *Supra,* cap. 19 (1100D).

[234] El texto griego dice literalmente: «... afirman que *estas cosas (taûta)* proporcionan...», lo cual, si por «estas cosas» se ha de entender, como parece sugerir el contexto, «la adivinación y la providencia», entraría en flagrante contradicción con la teología epicúrea, cuyo rechazo tajante de la providencia divina llevaba consecuentemente al rechazo de la

renidad y confianza para la vida, de modo que debe decirse
algo también sobre ello». Tomando la palabra Aristodemo,
F dijo: «Bueno, sobre el placer ya se ha dicho[235], poco más o
menos, que su teoría, en los casos en que tiene éxito y se
pone en práctica de forma correcta, libera de un cierto miedo supersticioso, pero no admite que venga de los dioses ninguna alegría ni goce, sino que, al rechazar cualquier perturbación o goce proveniente de ellos, hace que respecto a los
1101A dioses nos comportemos tal como lo hacemos respecto a los
hircanos o los escitas[236], de quienes no esperamos nada ni bueno ni malo.

Pero, si hay que añadir algo a lo que ya se ha dicho de ellos, me parece que tomaré como primer punto lo siguiente: su disputa con quienes suprimen las penas, lágrimas y lamentaciones por la muerte de las personas queridas; su afirmación de que la ausencia de dolor que lleva a la impasibilidad[237]

---

adivinación (cf., por ejemplo, Epic., frag. 386 Us., o Lucrec., VI, 67-79; en general, remitimos a la clara exposición de García Gual, *Epicuro,* págs. 165 ss.). Para vencer esta contradicción e interpretar correctamente el pasaje, antes que aceptar la laguna (y su integración) propuesta por Pohlenz (una operación que Barigazzi, «Note al *Non posse...»,* pág. 143, califica de «complicada y superflua»), preferimos entender el demostrativo *taûta* como referido a «los planteamientos de los epicúreos ante estos temas (es decir, la providencia y la adivinación)», como hacen en sus traducciones respectivas Einarson-De Lacy y Barigazzi.

[235] Cf. *supra,* cap. 8 (1091E-1092C).

[236] Tanto los hircanos, que habitaban la costa sudoriental del mar Caspio, como los escitas, que entre los siglos vi y iv a. C. dominaron las llanuras al noroeste del mar Negro, eran pueblos periféricos geográfica y culturalmente, pues eran bárbaros y vivían en los confines del mundo conocido.

[237] El término «impasibilidad» *(tò apathés)* apunta a los estoicos, que propugnaban la *apátheia.* Como señala Barigazzi, *Contro Epicuro,* pág. 40, n. 139, «Plutarco quiere poner en evidencia las exageraciones de ambas doctrinas: como los estoicos, para extirpar el dolor, predican la *apá-*

proviene de otro mal mayor, la crueldad o un desmedido y loco deseo de notoriedad, y de que, en consecuencia, es mejor sentir algo y afligirse y, ¡por Zeus!, tener los ojos húmedos y arrasados en lágrimas; y la impresión que dan, a juzgar por la efusión de sentimientos que experimentan y que ponen por escrito, de ser unas personas tiernas y amables[238]. B
Estas cosas, en efecto, las tiene dichas Epicuro, aparte de en otros muchos lugares, en la carta que sobre la muerte de Hegesianacte escribe a Sosíteo y a Pirsón, padre y hermano, respectivamente, del fallecido[239]. Casualmente he repasado hace poco sus cartas, y, refiriéndome textualmente a ellas, afirmo que no es un mal inferior a la crueldad y al deseo de notoriedad el ateísmo hacia el que nos conducen quienes, junto con la cólera de la divinidad, niegan también su benevolencia[240]. Porque es preferible que en nuestra creencia en los dioses se incluya y mezcle un cierto sentimiento común de respeto y temor, a que, por tratar de evitarlo, nos dejemos C
a nosotros mismos sin esperanza ni benevolencia divina, sin confianza en la prosperidad y, ante las adversidades, ningún refugio en la divinidad.

---

theia y extirpan también determinados placeres, así los epicúreos, para extirpar el miedo a los dioses, extirpan también los goces que provienen de la fe en la providencia divina». Sobre esta polémica entre epicúreos y estoicos, cf. Séneca, *Epist.* 99, 25.

[238] Epic., frag. 120 Us. (= 46 Arr.).

[239] Epic., frag. 167 Us. Hegesianacte de Colofón era un discípulo de Epicuro a quien el maestro, tras su prematura muerte, dedicó una obra titulándola con su nombre (una obra, por cierto, incluida entre las mejores de Epicuro por Diói. Laerc., X 28).

[240] Cf. Epic., *Máx. capit.* 1: «(la divinidad) ni tiene preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeta a movimientos de indignación ni de agradecimiento».

21. »Sin duda, hay que quitar la superstición de la creencia en los dioses, como se quita una legaña del ojo; pero, si esto es imposible, no debemos extirpar ambas a la vez y cegar así la fe que la mayoría de la gente tiene en los dioses[241]. Esta fe no es temible ni sombría, como ellos pretenden cuando representan la providencia divina como una Empusa para niños o una Furia abominable y trágica que pende sobre nuestras cabezas[242]. Pero son pocas las perso-

---

[241] Las profundas convicciones religiosas de Plutarco no lo hacen desistir de mostrarse siempre un firme partidario de evitar la superstición, aunque advierte de que, para no caer en el ateísmo, igualmente rechazable, «se debe huir de ella no como los que, al huir alocadamente del ataque de ladrones o de fieras salvajes o de un fuego que los rodea, se precipitan en lugares intransitables, llenos de abismos y precipios; ya que, de la misma manera, algunos, al huir de la superstición, van a caer en un ateísmo cruel y obstinado, saltando por encima de la piedad que se encuentra situada en medio» *(Superst.* 14 [171E]). La tesis sostenida por Plutarco en *Superst.* es que la superstición es peor y más censurable que el ateísmo, mientras que aquí parece sostenerse justamente lo contrario; no obstante, parece más acertado pensar que nuestro autor consideraba ambas cosas como males (cf. *Is. et Os.* 11 [355D], donde se califica la superstición de «un mal no inferior al ateísmo») y que la aparente inversión de la balanza en el pasaje que nos ocupa se explica tanto por la evolución de su pensamiento (*Superst.* es obra de juventud, según acuerdo casi general de los críticos, mientras que *Suav. viv. Epic.* es uno de sus últimos escritos, con el consiguiente conservadurismo y mayor religiosidad que la edad suele implicar —sin olvidarnos de su cargo de sacerdote) como por razones de contenido (aquélla es una obra escrita siguiendo las artes escolares de la retórica, mientras que ésta es un tratado filosófico de polémica antiepicúrea).

[242] Epic., frag. 369 Us. Tanto la Empusa como la Furia son demonios infernales. La Empusa, que pertenece al séquito de Hécate, puede adoptar múltiples formas, aunque con frecuencia atraía a sus víctimas, de cuya carne y sangre se alimentaba, tomando la figura de una hermosa joven. Por su parte, la Furia *(Poinḗ),* que a veces se identifica con las Erinias, es la personificación de la Venganza o del Castigo, aunque a veces se la representa también como un monstruo que devora niños.

nas[243] que temen a la divinidad, y a éstas no les iría mejor sin ese temor, porque, temiéndola como a un gobernante D
bondadoso con los buenos y hostil con los malos, gracias a ese solo miedo evitan obrar mal, se liberan en gran medida de lo que los impulsa a obrar mal y, como si dijéramos, se les va desgastando poco a poco la maldad que retienen en su interior, experimentando así menor agitación que quienes se atreven a ponerla en práctica para inmediatamente después sentir miedo y arrepentimiento.

Por contra, la mayoría de la gente, que es ignorante pero no del todo mala, tiene sin duda una actitud hacia la divinidad en la que se mezcla, con el sentido de devoción y reverencia, una cierta inquietud y miedo (y de ahí viene el término 'superstición')[244]; pero mil veces mayor y mejor que esto es la confiada esperanza y la exultante alegría que hay en esa actitud, al igual que el concebir toda dicha y buena fortuna, implorada o ya recibida, como algo que viene de E
los dioses. Y esto se manifiesta de manera evidentísima en los siguientes testimonios. Ninguna visita, en efecto, nos alegra más que las que hacemos a un templo, ningún momento más que el de las fiestas religiosas, ninguna otra acción o espectáculo más que los que vemos o realizamos nosotros mismos en relación con los dioses, cuando celebramos rituales o danzamos en los coros o asistimos a sacri-

[243] Este tipo de personas son los malos, a quienes a continuación, efectuando una tripartición del género humano a la que recurrirá también en el cap. 25 (1104A), opondrá Plutarco los simplemente ignorantes pero no del todo malos, que constituyen la mayoría, y más adelante (cap. 22 [1102D]) los buenos, a quienes les está reservado el conocimiento de la verdad sobre los dioses.

[244] El término griego para «superstición», *deisidaimonía*, significa literalmente «miedo a la divinidad».

ficios o a ceremonias iniciáticas[245]. Pues en tales ocasiones el alma no se aflige ni se abate y desanima, como sería natural si se las tuviera que ver con tiranos o con crueles castigadores, sino que, cuando con mayor firmeza cree y piensa que el dios está presente, entonces con mayor firmeza aparta de sí penas, miedos y preocupaciones y se entrega toda al
F placer hasta la ebriedad, el juego y la risa. Igual que en materia de amor, como dice el poeta[246],

incluso el viejo y la vieja, cuando se acuerdan de la dorada [Afrodita,
sienten también que se les levanta el corazón,

en procesiones y sacrificios no sólo "el viejo y la vieja", ni el pobre y el plebeyo, sino

también una molinera de rollizas piernas atareada con la [molienda

1102A y los domésticos y los jornaleros se ven transportados por el gozo y la exultante alegría. Para los ricos y los reyes[247]

[245] Cf. Plut., *Superst.* 9 (169D), donde se afirma que «lo más agradable para los hombres son las fiestas y los convites en los templos, las iniciaciones y los ritos mistéricos, las plegarias y las adoraciones de los dioses», y *Num.* 8, 3, que nos cuenta cómo Numa «se granjeaba al pueblo y dominaba su exaltación y afición por la guerra a base de sacrificios, procesiones y danzas (...) que, junto con seriedad, encerraban un atractivo entretenimiento y un agradable bienestar».

[246] No sabemos qué poeta es el autor de estos dos hexámetros, que recoge Schneider en sus *Callimachea* (frag. anon. 386), pero no Pfeiffer, como tampoco del trímetro yámbico citado a continuación (cf. T. Bergk, *Poet. Lyr. Graec.*, III, Leipzig, 1882, adesp. 21; E. Diehl, *Anth. Lyr. Graec.*, Leipzig, 1954, frag. iamb. adesp. 28).

[247] Adoptamos la corrección de Bernardakis, cambiando simplemente la partícula *te* de los manuscritos en *dé* y por supuesto quitando el *kaí* añadido por Einarson-De Lacy, que nos parece superfluo.

siempre hay ocasión de banquetes y festines en los que no falta de nada; pero aquéllos que se celebran con ocasión de cultos solemnes o ceremonias sacrificiales y en los que las personas creen tocar con su pensamiento a la divinidad al honrarla y venerarla, poseen un placer y un goce muy superiores.

De este placer no participa en absoluto quien no tiene fe en la providencia, porque no es el vino abundante ni el asado de carne lo que alegra las fiestas religiosas, sino la buena esperanza y la creencia en que el dios está presente con su benevolencia y acepta con agrado lo que allí ocurre. De hecho, en otras[248] fiestas eliminamos la flauta y la corona[249], B
pero, si el dios no está presente en el sacrificio como destinatario de los ritos, el resto es impío, indigno de una fiesta y falto de entusiasmo. Mejor dicho, para una persona así, es algo completamente desagradable y penoso, pues, por miedo a la mayoría, finge plegarias y actos de veneración cuya necesidad no siente y pronuncia palabras contrarias a sus principios filosóficos[250], y durante el sacrificio permanece

---

[248] No es necesario enmendar con *heniōn* «algunas» (o *éstin hôn* «hay [fiestas] en las que»), como hace Reiske y asumen Einarson-De Lacy, el *hetérōn*, «otras» (es decir, fiestas diferentes a las anteriormente mencionadas) de los manuscritos, según pone de manifiesto Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse...*», págs. 85 s.

[249] Las fiestas religiosas incluían normalmente «la flauta y la corona», es decir, música y banquete, aunque existían algunas en que no aparecían estos elementos, como los sacrificios a las Gracias en Paros, en los que la ausencia de coronas y flautas se hacía remontar al legendario rey Minos (cf. Apolodoro, *Biblioteca* III 15, 7), y también ciertos sacrificios expiatorios o dedicados a los difuntos, en los que no había danzas ni música: cf. Plut., *Aud. poet.* 2 (16C), y *Tuend. san. praec.* 19 (132E).

[250] En su intento por desprestigiar a Epicuro, Plutarco incurre en afirmaciones que, como ésta, son más indicio de su aguda malignidad en la crítica que prueba de desconocimiento de la doctrina del Jardín. Ésta, en efecto, no se despreocupa de los dioses, sino que, «partiendo de que el co-

de pie junto al sacerdote que degüella la víctima pensando que es un carnicero, y cuando termina el sacrificio se aleja recitando el verso de Menandro:

sacrificaba a dioses que no se preocupan nada de mí[251].

Epicuro piensa, en efecto, que debemos adoptar este comportamiento fingido y no mostrar desprecio por la mayoría
C ni incurrir en su odio haciendo cosas con las que otros se alegran aunque a nosotros mismos nos disgusten,

pues todo lo necesario es por naturaleza doloroso,

según Eveno[252]. Por esta razón piensan también los epicúreos que los supersticiosos frecuentan los sacrificios y las

---

nocimiento de los dioses es evidente, y depurando la noción popular de todo lo que es incompatible con la serenidad dichosa que es requisito básico de la esencia divina, el epicúreo concibe una nueva forma de relación con la divinidad» (García Gual, *Epicuro,* pág. 170). Cf. Epic., frags. 386: «El sabio tiene en todo momento opiniones puras y reverentes acerca de la divinidad y estima excelsa y augusta su naturaleza. [...] admira la naturaleza y disposición de los dioses, se esfuerza por convivir con ellos, aspira, por decirlo así, a tocarlos, y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios», y 387 Us. (= 114 Arr.): «Sacrifiquemos, pues, piadosa y rectamente como conviene, y cumplamos con todas las demás cosas de acuerdo con las leyes, sin dejarnos turbar por las vanas opiniones acerca de los seres más perfectos y augustos»). Recuérdese, además, que de esta recomendación epicúrea de seguir las costumbres religiosas y los cultos locales, participando en las ceremonias con devoción, daba buen ejemplo el propio maestro, que «respetaba todas las fiestas y los sacrificios tradicionales» (Epic., frag. 93, 12-15 Arr. = frag. 169 Us.) y cuya piedad «estaba por encima de toda expresión» (Diog. Laerc., X 10).

[251] Menandro, frag. 750 Körte.

[252] Se trata del poeta y sofista Eveno de Paros (finales del siglo v-principios del iv a. C.), que compuso elegías de las que quedan algunos fragmentos (recogidos en B. Gentili - C. Prato, *Poetae Elegiaci,* vol. II,

ceremonias iniciáticas no porque les guste, sino porque tienen miedo, con lo cual ellos mismos no se diferencian en nada de éstos, habida cuenta, claro, de que ellos hacen lo mismo por miedo, sin participar como éstos de una esperanza de bien, sino tan sólo del temor y la preocupación de que la mayoría llegue a descubrir sus engaños y embustes. Y es para la mayoría que han escrito sus libros sobre los dioses y sobre la piedad[253],

tortuosos y nada sanos, sino todo enrevesados[254],

tratando de tapar y ocultar, por miedo, sus verdaderas opiniones[255]. D

22. »Y bien, después de los malvados y de la mayoría, pasemos ahora en tercer lugar a la clase de personas que es la mejor y la más querida por los dioses[256], y examinemos con qué grandes placeres se encuentran a lo largo de su vida por mantener opiniones rectas acerca del dios, tales como que es guía de todo lo bueno y padre de todo lo bello, y que

---

Leipzig, 1985, pág. 100) y versificó reglas de retórica (cf. PLAT., *Fedro* 267a). A pesar de lo que piensa ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 221, n. 167, no creo que a la frase de Eveno recogida aquí por Plutarco pueda negársele naturaleza proverbial: cf. PLAT., *Fedro* 240c, quien subraya el carácter de dicho popular («se dice») de un pensamiento similar («lo que es forzado ... acaba siendo molesto»).

[253] Tanto Epicuro como Filodemo escribieron obras tituladas *Sobre los dioses* y *Sobre la piedad:* cf. USENER, *Epicurea,* págs. 103 s. y 106-108.

[254] EURÍP., *Andrómaca* 448; PLUT. cita también este trímetro yámbico en *Herod. malig.* 28 (863 E) y en *Comm. not.* 29 (1073 C).

[255] Sobre estas acusaciones de engaño y simulación, usuales en la crítica antiepicúrea, cf. CIC., *Nat. deor.* I 44 (23) y III 1 (3); EUSEBIO, *Praep. evang.* XIV 27, 11 y XV 5, 12.

[256] Cf., *supra,* nota 243.

no puede hacer ni padecer ningún mal. "Porque es bueno, y en el bueno no anida acerca de nada ninguna malevolencia"[257] ni miedo ni ira ni odio: pues no es propio de lo caliente el enfriar sino el calentar, como tampoco lo es del
E bueno el dañar[258]. Por naturaleza, nada está más alejado de la ira que la gratitud, ni del rencor que la benevolencia, ni de la hostilidad y la agitación que la humanidad y la cortesía, pues lo segundo pertenece a la virtud y la fuerza, y lo primero a la debilidad y el vicio. Por tanto, no es que la divinidad no esté sujeta a iras ni gratitudes, sino que, porque está en su naturaleza favorecer y socorrer, no puede estarlo airarse y hacer el mal[259]. Al contrario, "Zeus, el poderoso señor del cielo, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose"[260], y, de los demás dioses, uno es Dispensador, otro Propicio, otro Protector de todo mal[261], y Apolo

se decidió que era el más benévolo para los mortales,

---

[257] Plat., *Timeo* 29e.

[258] Cf. Plat., *República* 335d.

[259] Plutarco se refiere a Epic., *Máx. capit.* 1, según la cual la divinidad «no está sujeta a iras ni gratitudes»; cf. *infra*, cap. 23 (1103D), donde se critica de nuevo esta sentencia epicúrea.

[260] Plat., *Fedro* 246e.

[261] «Dispensador» *(Epidṓtēs)* es un epíteto de diversas divinidades: del Sueño (cf. Pausan., II 10, 2), de un *daímōn* venerado en Esparta *(id.*, III 17, 9), de Zeus *(id.*, VIII 9, 2), así como de ciertos dioses que Pausanias no menciona *(id.*, II 27, 6). «Propicio» *(Meilíchios)* es un epíteto de Hera, de Dioniso (cf. Plut., *Quaest. conv.* I 1, 3 [613D]; *Es. carn.* I 2 [994A]; *Ant.* 24, 4), de Afrodita (Plut., *Is. et Os.* 48 [370D]), de las Musas (Arato, *Fenómenos* 17), de la *Fortuna obsequens* romana (Plut., *Fort. Rom.* 10 [322F]) y de Zeus (Plut., *Comm. not.* 33 [1076B]). «Protector de todo mal» *(Alexíkakos)* es un conocido epíteto de Apolo (cf. Pausan., I 3, 4), aunque también se encuentra aplicado a Hermes (Aristófanes, *Paz* 422), a Heracles (Helánico de Lesbos, frag. 109 Caerols) y a Zeus (Plut., *Comm. not.* 33 [1076B]).

como dice Píndaro[262]. Todo pertenece a los dioses, según F
Diógenes[263], y las cosas de los amigos son comunes, y los buenos son amigos de los dioses, y es imposible que a quien es amigo de los dioses no le vaya bien, o que quien es virtuoso y justo no sea amigo de los dioses.

¿Acaso creéis que necesitan otro castigo quienes niegan 1103A
la providencia? ¿No tienen bastante castigo con privarse a sí mismos de un placer y un goce tan grandes como los que experimentan quienes se relacionan de ese modo con lo divino? ¿O es que Metrodoro, Polieno y Aristobulo fueron fuente de "confianza" y de "gozo" para Epicuro, que estuvo continuamente cuidándolos en su mayoría cuando estaban enfermos o llorándolos cuando murieron[264], y en cambio Licurgo, cuando fue llamado por la Pitia

caro a Zeus y a cuantos tienen moradas olímpicas[265],

y Sócrates, cuando pensaba que la divinidad hablaba con él por benevolencia[266], y Píndaro, cuando oía cantar a Pan al-

[262] Pínd., frag. 149 Snell-Maehler *(Peán* XVI), citado también por Plut. en *E ap. Delph.* 21 (394B) y *Def. orac.* 7 (413C); en todos los casos, la forma verbal se encuentra cambiada de la segunda persona a la tercera para adaptarla al contexto.

[263] Diógenes de Sinope, el fundador del cinismo, «sostenía que todo pertenece a los sabios y lo demostraba [así]: todo pertenece a los dioses; los dioses son amigos de los sabios; los bienes de los amigos son comunes; por tanto, todo pertenece a los sabios» (Dióg. Laerc., VI 72). Sobre este filósofo, *vid.* M.-O. Goulet-Cazé, *s. v.* «Diogène de Sinope» (D 147), *DPhA*, vol. II, págs. 812-820.

[264] Cf. *supra*, cap. 5 (1089F).

[265] Cf. *supra*, cap. 16 (1098A).

[266] Se refiere al conocido «demon» de Sócrates, objeto del tratado *De genio Socratis* plutarqueo.

guno de los cantos que él mismo compuso[267], gozaban sólo
B moderadamente? ¿O Formión[268] o Sófocles[269], que estaban convencidos de haber hospedado a los Dioscuros y a Asclepio, respectivamente, y así lo creyeron también los demás a causa de la aparición que hubo? Vale la pena recordar con sus propias palabras lo que pensaba Hermógenes sobre los dioses: "Estos dioses", dice, "que todo lo saben y todo lo pueden, tan amigos míos son que, en su preocupación por mí, no me pierden nunca de vista, ni de noche ni de día, adonde quiera que vaya y en cualquier cosa que me disponga a hacer. Por su capacidad de previsión también me indican lo que me va a ocurrir en cada caso, enviándome como mensajeros voces, sueños y augurios"[270].

---

[267] Cf. PLUT., *Num.* 4, 8: «De Píndaro y de sus versos dicen que estuvo enamorado Pan».

[268] Según refiere PAUSAN., III 16, 2-3, el espartano Formión vivía en una casa en la que, se decía, habían habitado antaño los Dioscuros. Un día, «se le presentaron los Dioscuros en figura de extranjeros diciendo que venían de Cirene y rogándole los recibiera en hospitalidad en la habitación que más les agradaba cuando vivían entre los hombres. Él respondió que tomasen la habitación de la casa que prefiriesen, pero que no les cedería aquélla porque tenía una hija doncella viviendo allí. Pero al día siguiente aquella doncella y todas sus pertenencias desaparecieron, y en la habitación sólo se hallaron las imágenes de los Dioscuros, una mesa y, sobre ella, laserpicio».

[269] Era fama muy divulgada que Sófocles había recibido en su casa al dios Asclepio, por lo que, a su muerte, los atenienses le erigieron un *herôon* y lo invocaron con el nombre de Dexión (de *déxis*, «recepción»), y que Dioniso se había presentado en sueños a Lisandro para indicarle el lugar donde debía permitir a los atenienses enterrar el cadáver del dramaturgo, a la sazón en poder de los lacedemonios: cf. *Etymologicum Magnum*, *s. v. Dexíōn*, y PLUT., *Num.* 4, 9-10, con las notas *ad loc.* de A. PÉREZ JIMÉNEZ en su traducción para la BCG (núm. 77).

[270] Estas palabras las pronuncia Hermógenes, un discípulo de Sócrates, en JENOF., *Banquete* IV 48.

23. »Es evidente, por tanto, que también es bello lo que proviene de los dioses, y el hecho mismo de que esto venga C por medio de los dioses produce un gran placer, a la vez que una extraordinaria confianza y estimación y una alegría que, cual rayo de luz, expande su sonrisa sobre los buenos. Pero quienes piensan de otro modo impiden aquello que en la prosperidad produce mayor placer, mientras que en la adversidad no dejan escapatoria, sino que, cuando les va mal, el único refugio y puerto al que miran es la disolución y la insensibilidad[271]. Es como si alguien, en mitad del mar en tempestad, se pusiese a darles confianza diciendo que la nave no tiene nadie que la gobierne y que los Dioscuros no acudirán

a calmar la acometida del vigoroso ponto
y las ráfagas veloces de los vientos[272],

pero que sin embargo no hay nada que temer, puesto que en D cualquier momento la nave será engullida por el mar, o pronto será lanzada contra los escollos y quedará destrozada. Éste es, de hecho, el razonamiento epicúreo en enfermedades terribles y dolores extremos:

— ¿Esperas algo favorable de los dioses por tu piedad? Estás ciego, porque "lo dichoso e incorruptible no está sujeto a iras ni gratitudes"[273]. ¿Piensas que tras la vida existe algo mejor que lo que has tenido en vida? Te engañas, "por-

[271] Epic., frag. 500 Us.

[272] Los gemelos Cástor y Pólux, los Dioscuros, nacidos de los amores de Zeus y Leda, protegían a los navegantes. Los versos en cuestión, citados también por Plut. en *Def. orac.* 30 (426C), han sido considerados tradicionalmente de autor desconocido (D. Page, *Poet. Mel. Graec.*, Oxford, 1962, frag. 998 [adesp. 80]), aunque algunos autores los han atribuido, con dudas, a Pínd. (frag. 140c Snell-Maehler).

[273] Epic., *Máx. capit.* 1 (citada de forma abreviada).

que lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros"[274].

— ¿Cómo entonces, buen hombre, me exhortas a comer
E y a gozar?

— Por Zeus, porque cuando se está inmerso en la tormenta, el naufragio está cerca; "pues el dolor extremo confina con la muerte"[275].

Sin embargo, el pasajero que salta de la nave destruida se aferra a la esperanza de ganar la costa a nado y salvar la vida, en cambio en la filosofía de éstos

por ningún lado aparece salida del canoso mar[276]

para el alma, sino que enseguida desaparece, se dispersa y perece antes que el cuerpo. Así que el alma debe alegrarse muchísimo por haber adoptado esta doctrina sapientísima y divina de que el límite de sus sufrimientos es para ella la muerte, la destrucción y la aniquilación[277].

24. »Pero bueno», añadió Aristodemo mirándo hacia mí, «es una tontería que hablemos también sobre esto, pues el
F otro día[278] te oímos refutar convenientemente a los que con-

---

[274] Epic., *Máx. capit.* 2. Cf. Plut., *Cons. ad uxor.* 10 (611D), donde, sin este tono irónico, se rechaza la idea de «aquellos otros que persuaden a muchos diciendo que, para quien se ha extinguido, no existe en parte alguna ningún mal ni tristeza».

[275] Epic., frag. 448 Us. (= 205 Arr.).

[276] Hom., *Od.* V 410.

[277] Epic., frag. 500 Us.

[278] Esta determinación temporal *(prṓiēn)* nos indica que Aristodemo no se refiere a la lección, impartida por Plutarco a sus alumnos, que da pie al *Contra Colotes,* la cual, como sabemos (cf. *supra,* caps. 1-2 [1086D]), ha tenido lugar inmediatamente antes de la charla que recoge el presente tratado. Tanto Einarson-De Lacy como Barigazzi, en sendas notas *ad loc.*, sugieren que la referencia debe de ser a una obra perdida de Plutarco

sideran que la teoría de Epicuro sobre el alma nos hace encarar la muerte de manera más fácil y grata que la de Platón». Intervino entonces Zeuxipo diciendo: «¿Es que por culpa de aquella discusión se ha de quedar ésta incompleta, y vamos a tener miedo de decir las mismas cosas en nuestra crítica a Epicuro?». «En absoluto», respondí yo, «"pues lo que es necesario es bueno oírlo incluso dos veces", como dice Empédocles[279]. Debemos, por tanto, invitar a hablar de 1104A
nuevo a Teón, pues no sólo estuvo[280] presente, creo, en lo que se dijo entonces, sino que además es joven y no teme rendir cuentas de su memoria ante los jóvenes[281]».

25. »Y Teón, como a la fuerza, dijo: «Bien, si así os parece, no voy a seguir tu ejemplo, Aristodemo: tú has tenido miedo de repetir las palabras de éste, en cambio yo me serviré de las tuyas. Me ha parecido correcta, en efecto, tu división de las personas en tres categorías: la de los injustos y malvados, en segundo lugar la de la mayoría y el común de la gente, y en tercer lugar la de los virtuosos y sensatos[282].

---

relativa a la inmortalidad del alma, quizá una de las tituladas *Nosce te ipsum vel animusne sit inmortalis* (*Catálogo de Lamprias,* núm. 177) o *Animam inmortalem esse* (*Catálogo de Lamprias,* núm. 226), publicada igualmente a partir de apuntes de clase o de los recuerdos de una lección sobre tal tema.

[279] Frag. B 25 D.-K. Esta frase de Empédocles era proverbial, como lo atestigua PLAT., *Gorgias* 498e; *Filebo* 60a; *Leyes* 754c y 956e.

[280] Adoptamos con BARIGAZZI, «Note al *Non posse...*», págs. 146 s., la corrección de POST: *mónon autón,* aunque no descartamos que, según defiende GIANGRANDE, «On the Text of Plutarch's *Non posse...*», pág. 73, la lectura correcta sea simplemente *autón,* como recoge la tradición manuscrita.

[281] Los alumnos de la escuela, que oyeron la lección y acompañan al maestro durante el paseo y la charla posterior.

[282] Cf. *supra,* caps. 21 (1101C-D) y 22 (1102D).

B Pues bien, los injustos y malvados, al temer los juicios y castigos del Hades y evitar obrar mal por miedo, estando con ello más tranquilos, vivirán de manera más grata y sin tanta agitación. Epicuro, en efecto, piensa que no hay otro modo de retraerse de cometer injusticia más que por miedo al castigo[283]. Por consiguiente, hay que infundirles la superstición y poner en acción contra ellos simultáneamente los terrores y abismos del cielo y de la tierra y sus miedos y aprensiones, si así se consigue que, espantados por estas cosas, lleven una vida más virtuosa y apacible. Pues les conviene no obrar mal por temor a lo que hay después de la muerte, antes que pasar la vida en la inseguridad y el miedo por obrar mal.

26. »Por su parte, la mayoría de la gente alberga la espe-
C ranza de eternidad sin el miedo que suscitan las fábulas sobre las cosas del Hades, y el deseo de existir, que es la más antigua y la más grande de nuestras pasiones, supera con placeres y dulzuras aquel temor infantil. De hecho, cuando pierden a sus hijos, mujeres o amigos, prefieren que continúen existiendo en alguna parte, aunque sea sufriendo, antes que imaginarlos totalmente eliminados, destruidos y reducidos a nada; y escuchan con gusto aquello de que el difunto "se ha ido" o "nos ha dejado" y cuantas expresiones indican que la muerte es transformación y no destrucción del alma, y dicen cosas como éstas:

Pero incluso allí tendré en la memoria a mi querido compañero[284]

[283] Epic., frag. 534 Us.; cf. *Máx. capit.* 17, 34 y 35.

[284] Hom., *Il.* XXII 390: habla Aquiles, que ni en el Hades olvidará a Patroclo.

O D

¿Qué debo decir en tu nombre a Héctor o a tu viejo esposo?[285].

De aquí deriva una falsa creencia que hace que se sientan mejor enterrando junto a los muertos armas, enseres y ropas que éstos hubieran usado habitualmente, incluso, como hizo Minos con Glauco,

flautas cretenses para el difunto,
hechas con los huesos de un moteado cervato[286].

Y si les parece que los muertos piden o desean alguna cosa, con gusto la añaden, como hizo Periandro al incinerar todos los vestidos de su esposa junto al cadáver de ésta, en la idea de que ella los necesitaba y decía que tenía frío[287]. Los Éacos, Ascálafos y Aquerontes[288] no los asustan mucho, pues

---

[285] Euríp., *Hécuba* 422: habla Políxena, que va a ser sacrificada sobre el túmulo de Aquiles, a su madre Hécuba.

[286] Versos de autor desconocido (Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 419); quizás sean de Esquilo o de Eurípides, entre cuyas obras figuran sendas tragedias, hoy perdidas, con el título de *Glauco* (cf. Nauck, págs. 216 s., 558 s.). Este Glauco, hijo de Minos y Pasífae, murió muy joven, pero su padre consiguió que volviera a la vida gracias al adivino Poliído.

[287] La historia, aludida aquí de forma muy resumida e inexacta, la cuenta por extenso Heród., V 92 η, 2-4: en realidad, lo que incineró Periandro fueron los vestidos de todas las mujeres de Corinto, a quienes había reunido con engaños y obligado a desnudarse, para propiciarse al espectro de su esposa, que, alegando que estaba desnuda y tenía frío (pues los vestidos que su marido había enterrado con ella no le servían para nada por no haber sido incinerados), se negaba a revelarle dónde estaba oculta cierta suma de dinero.

[288] La reputación de piedad y de justicia de que gozaba Éaco, hijo de Zeus y de la ninfa Egina y padre de Peleo y de Telamón (por tanto, abuelo de Áyax y de Aquiles), hizo que, después de su muerte, se lo con-

a éstos precisamente les ofrecen coros y espectáculos tea-
E trales y musicales de todo tipo en determinadas circunstancias, convencidos de que les agrada[289]. Pero la cara de la muerte que todos temen como terrible, sombría y oscura, es la de la insensibilidad, el olvido y la inconsciencia; y se turban ante un "lo hemos perdido" o "se lo han llevado" o "ya no está", y no soportan que se reciten versos como éstos:

Y luego yacerá en la tierra de espesos árboles,
sin parte en los banquetes ni en las liras
ni en el sonido que a todos alegra de las flautas[290],

y

El alma humana ni está sujeta a pillaje para que vuelva
ni se puede recuperar cuando traspasa el cerco de los [dientes[291]».

27. »El alma la degüellan e inmolan los que dicen esto: "Los hombres nacemos una sola vez, dos veces es imposible
F nacer; y no se puede vivir eternamente"[292]. En efecto, despreciando el presente como poca cosa, o más bien como na-

---

siderara juez de las almas de los muertos en el Hades. El Aqueronte es el conocido río infernal que debían atravesar las almas, con ayuda del barquero Caronte, para llegar al reino de los muertos. Menos conocido es Ascálafo, hijo de Aqueronte y de la ninfa Gorgira, al cual Deméter convirtió en lechuza por haber delatado a Perséfone cuando ésta rompió su ayuno en el Hades al comer un grano de granada (APOLODORO, *Biblioteca* I 5, 3; OVIDIO, *Metam.* V 534-50).

[289] Adoptamos la lectura e interpretación de BARIGAZZI, «Note al *Non posse...*», pág. 148: *vid. supra* nuestra nota textual.

[290] Versos de autor desconocido (aunque algún estudioso ha pensado en PÍND.): PAGE, *Poet. Mel. Graec.*, frag. 1009 (adesp. 91).

[291] HOM., *Il.* IX 408-409.

[292] EPIC., frag. 204 Us. (= *Sent. Vat.* 14); cf. *infra,* cap. 30 (1106F).

da en absoluto comparado con la totalidad del tiempo, lo dejan pasar sin disfrutarlo[293], y tienen en poco la virtud y la acción: poco más o menos se desaniman e infravaloran a sí mismos porque se consideran criaturas efímeras y precarias, que no han nacido para nada importante. De hecho, su fa- 1105A moso principio de que "lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros"[294], no elimina el miedo a la muerte, sino que le añade una especie de demostración. Pues es eso mismo lo que teme la naturaleza,

que en agua y tierra os convirtáis todos vosotros[295],

es decir, la disolución del alma en aquello que ni piensa ni siente. Con esta disolución, que para él es una dispersión en átomos y vacío, Epicuro destruye aún más la esperanza de inmortalidad; una esperanza por la que, me atrevería a decir, todos, hombres y mujeres, están dispuestos a enfrentarse a mordiscos con Cerbero y a llevar agua al tonel agujereado[296], con tal de seguir existiendo simplemente y no ser ani- B

---

[293] Pero Plutarco critica también a los epicúreos que gozan en exceso del presente: cf. por ejemplo *supra*, cap. 4 (1088E); sobre la contradicción en que parece incurrir Plutarco al adoptar esta posición doblemente hostil (despreciar el presente/disfrutar el presente), cf. ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 227, n. 189.

[294] EPIC., *Máx. capit.* 2, citado también *supra*, cap. 23 (1103D).

[295] HOM., *Il.* VII 99: palabras de Menelao a los aqueos, temerosos de enfrentarse a Héctor.

[296] Tras la mención del famoso Cerbero, el perro monstruoso que guardaba las puertas del Hades, con la expresión proverbial «llevar agua al tonel agujereado» continúa Plutarco la alusión al mundo de ultratumba, pues se refiere al conocido mito de las Danaides, condenadas en los infiernos a acarrear agua eternamente a un tonel sin fondo, símbolo del esfuerzo inútil o de la insaciabilidad (cf. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Graec.*, vol. I, pág. 33; vol. II, pág. 154).

quilados. Sin embargo, no hay mucha gente, como dije[297], que tema estas cosas, que son creencias y relatos fabulosos de madres y amas[298]; e incluso los que las temen piensan que les son de ayuda ciertas ceremonias iniciáticas y ritos expiatorios[299], tras purificarse con los cuales podrán pasar el tiempo en el Hades divirtiéndose y bailando en lugares donde es pura la luz, el aire y el sonido[300]. En cambio, la privación de la vida inquieta a jóvenes y a viejos:

Pues nos enamoramos locamente
de cualquier cosa que brilla en la tierra,

como dice Eurípides[301], y se nos hace difícil y doloroso oír cosas como éstas:

Luego que hubo hablado de este modo,
lo abandonó el fulgente rostro inmortal
del día de veloces caballos[302]».

C **28.** »Así, junto a la creencia en la inmortalidad los epicúreos eliminan también las mayores y más placenteras esperanzas de la mayoría.

¿Qué podemos pensar entonces que harán con las de los buenos[303], los que han vivido de forma piadosa y justa, que

---

[297] Cf. *supra*, caps. 25-26 (1104B-C).

[298] Cf. Cic., *Tusc.* I 21 (48); *Nat. deor.* II 2 (5).

[299] Cf. Plat., *República* 364b-365a.

[300] La imagen de un Hades luminoso la expresa también Plut. en *Lat. viv.* 7 (1130C-D); cf. *Cons. ad Apoll.* 35 (120C-D).

[301] Euríp., *Hipólito* 193-194; Plut. cita también estos versos (más el 195) en *Amat.* 19 (764E).

[302] Versos de autor desconocido (quizá Baquílides): cf. Page, *Poet. Mel. Graec.*, frag. 1010 (adesp. 92).

[303] Leemos, con Barigazzi, «Note al *Non posse...*», págs. 148 s., *tí dè tà tôn agathôn: vid., supra,* la nota textual.

en el más allá no esperan ningún mal, sino los bienes más bellos y divinos? Pues, en primer lugar, al igual que los atletas no reciben la corona cuando están compitiendo, sino después de competir y vencer, así éstos, considerando que los buenos obtienen los premios por la victoria en la vida después de la vida[304], están extraordinariamente dispuestos por la virtud para aquellas esperanzas[305], entre las cuales se incluye también la de ver pagar su justo castigo a los que ahora se insolentan por su riqueza y poder y se ríen insensatamente de quienes son mejores. D

En segundo lugar, ninguno de los que aman la verdad y la contemplación del ser ha podido encontrar para sí en esta vida una satisfacción plena, porque la facultad racional de la que se sirve está, por así decirlo, húmeda y confusa debido a la niebla o nube del cuerpo[306]. Pero éstos, mirando hacia lo alto como dispuestos, cual aves, a alzar el vuelo desde el cuerpo hacia algo grande y luminoso[307], dejan el alma expedita y la aligeran del peso de la mortalidad, usando la filosofía como una preparación para la muerte[308]; consideran así la muerte un bien grande y realmente perfecto, en la idea de que el alma vivirá allí una vida verdadera, mientras que

[304] Imágenes similares emplea PLUT. en *Ser. num. vind.* 18 (561A) y *Fac. lun.* 28 (943D).

[305] Cf. PLAT., *República* 330d-331a: cuando un hombre empieza a pensar en que va a morir, si ha delinquido sentirá miedo por las penas que piensa ha de pagar en el Hades, «pero al que no tiene conciencia de ninguna injusticia le asiste constantemente una grata y perpetua esperanza».

[306] Para el cuerpo como nube o niebla que vela el alma y la hace húmeda y pesada, cf. PLUT., *Def. orac.* 39 (431E-432A).

[307] La imagen es platónica: cf. *Fedro* 249d, y *Epist.* VII 348a.

[308] También es platónica la definición de la filosofía como *praeparatio mortis:* cf. *Fedón* 64a, 67d-e, 80e-81a.

ahora no vive en estado de vigilia, sino sujeta a una especie
E de sueño.

Por tanto, si "dulce es en todos los aspectos el recuerdo de un amigo que ha muerto", como dijo Epicuro[309], se puede comprender de inmediato cuán grande es el goce del que se privan sus seguidores: pues creen recibir y captar las apariciones e imágenes de compañeros muertos, que[310] ni tienen mente ni sensación[311], pero no esperan volver a reunirse de verdad con ellos, o ver de nuevo a su querido padre y a su querida madre y quizás a su fiel esposa, ni tienen la esperanza de aquella compañía y de aquel afecto que tienen los que comparten las ideas de Pitágoras, Platón y Homero so-
F bre el alma[312]. Una situación similar a la de éstos la ha sugerido Homero[313], al poner en medio de los contendientes una

[309] Epic., frag. 213 Us.

[310] Esta oración de relativo se refiere a las imágenes, no a los compañeros, pero mantenemos la ambigüedad que también tiene el relativo del original *(hoîs)*.

[311] Cf. Diógenes de Enoanda, frag. 10, X, 11-13 Casanova, donde se dice también que estas visiones «no tienen sensación ni razón ni hablan en realidad con nosotros». Igual que hacen para explicar los procesos de percepción sensible, también con las apariciones o las visiones en sueños, tanto de difuntos como de seres monstruosos, recurren los epicúreos a la teoría de las «imágenes» o «simulacros» *(eídōla*, lat. *simulacra)*: cf. Lucrec., IV 722 ss.; Plut., *Brut.* 37; en general, sobre los principios gnoseológicos epicúreos cf. Epic., *Carta a Heród.* 46-53.

[312] A los filósofos Pitágoras y Platón, los más conspicuos valedores de la teoría de la metempsicosis y la inmortalidad del alma, añade Plutarco el nombre de Homero, en cuyos poemas se encontraba representado el mundo de ultratumba con las almas de los héroes.

[313] Hom., *Il.* V 432-516: Apolo, para sustraer a Eneas del violento ataque de Diomedes, fabrica un simulacro «idéntico al propio Eneas y semejante también en sus armas», en torno al cual combaten griegos y troyanos, mientras que al verdadero Eneas lo lleva a su templo de Pérgamo, donde Leto y Ártemis se encargan de curar sus heridas, para luego dejarlo de nuevo entre los suyos «a salvo e incólume».

imagen de Eneas como si estuviese muerto, y luego mostrarlo en su forma auténtica,

avanzando a salvo e incólume
y lleno de valeroso ardor[314],

a sus amigos;

y ellos se alegraron[315],

dice, y abandonaron la imagen para ponerse en torno a él. Así pues, también nosotros, puesto que la razón nos muestra 1106A
que es posible encontrar de verdad a los que están muertos y con la parte que piensa y ama tener contacto y relación con la parte que piensa y ama en ellos, dejemos ir a quienes son incapaces de abandonar y rechazar todas esas imágenes y cortezas[316] entre las que pasan la vida lamentándose y experimentando extrañas sensaciones[317].

29. »Aparte de esto, quienes consideran que la muerte es el comienzo de otra vida mejor, si se encuentran rodeados de bienes sienten mayor placer porque los esperan aún mayores, y si no obtienen aquí los bienes que desean no se afligen mucho; antes bien, sus esperanzas de alcanzar es- B

---

[314] Hom., *Il.* V 515-516.

[315] Hom., *Il.* V 514.

[316] «Cortezas» (*phloioús*) es sin duda un término con que los epicúreos aludían a las «imágenes» (*eídōla*, lat. *simulacra*): cf. Lucrec., IV 51: (simulacros) «a los que podemos llamar membranas o cortezas *(cortex)*».

[317] Seguimos la lectura de Barigazzi, «Note al *Non posse...*», págs. 150 s., tanto en la laguna («⟨dejemos ir⟩ a quienes son incapaces ⟨de abandonar⟩ y...») como en el rechazo de las correcciones al *textus receptus* en este pasaje (*eph' hoîs* por *en hoîs, kenopathoûntes* por *kainopathoûntes*): *vid. supra* nuestra nota textual.

pléndidos bienes después de la muerte, con los extraordinarios placeres y expectativas que aquéllas contienen, eliminan todo defecto y todo obstáculo y lo hacen desaparecer del alma, la cual, como en un viaje, o mejor un pequeño desvío en un viaje, lleva con facilidad y moderación lo que le acontece. Pero para quienes creen que la vida acaba en insensibilidad y disolución[318], para éstos la muerte es dolorosa, al comportar no un cambio de los males sino una pérdida de los bienes[319]; y lo es para unos y otros, pero más para los que viven en la prosperidad que para los que están en la miseria, porque a éstos les quita la vaga esperanza de que van a estar mejor, en cambio a aquéllos les arrebata un bien
c seguro: la vida placentera. En mi opinión, como las medicinas no buenas pero impuestas no[320] alivian a los enfermos y

---

[318] EPIC., frag. 500 Us.

[319] La lección de los manuscritos es «al no comportar cambio de los males» (*ou tôn kakôn metabolèn epiphérōn*). La lectura de EINARSON-DE LACY, «al comportar cambio de los bienes, no de los males» (incluyendo *tôn agathôn* delante de la citada proposición), nos parece, aunque bien encaminada, paleográficamente endeble. Seguimos la lectura de POHLENZ (que en realidad es una simplificación de la de WYTTENBACH), más sólida desde el punto de vista paleográfico e indispensable desde el semántico: en efecto, no resulta lógico que Plutarco hable aquí sólo de los males e inmediatamente después mencione únicamente los bienes que se pierden con esta concepción de la muerte.

[320] Seguimos la lectura de MADVIG, que inserta aquí la negación, una lectura reivindicada y seguida a su vez por BARIGAZZI, «Note al *Non posse...»*, págs. 151 s., de quien tomamos también la interpretación de *anankaía* como «impuestas», alusiva a la pretensión de universalidad de la doctrina epicúrea. En este sentido, no estamos de acuerdo con la explicación de ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 233, n. 204, porque, a pesar de que entiende que aquí «Plutarco attacca il quadrifarmaco epicureo come rimedio ai mali per tutta l'umanità limitandolo tutt'al più a una ristretta categoria di persone cosi infelici da trovare consolazione nel pensiero che un giorno non esisteranno più per nulla», sin embargo afirma que con la expresión «fármacos no útiles pero necesarios» se referiría

perjudican y dañan a los sanos, así la doctrina de Epicuro, mientras que a los que llevan una vida desgraciada les ofrece como desafortunado final de su mísero estado la extinción y disolución del alma, a quienes son prudentes y sabios y rebosan de bienes de todas clases los priva de la serenidad de ánimo, al pasar de la vida feliz a la inexistencia y el no ser[321]. De aquí, pues, resulta evidente que, por naturaleza, la idea de perder los bienes nos hace sufrir en la misma medida en que nos alegra la esperanza cierta y el disfrute de los presentes.

30. »Sin embargo, éstos dicen que la idea de la disolución les aporta un bien segurísimo y gratísimo, como es la liberación de la sospecha de males incesantes e infinitos, y que esto es efecto de la doctrina de Epicuro, que detiene el miedo a la muerte con la disolución del alma[322]. Entonces, si la liberación de la expectativa de males sin límite es algo gratísimo, ¿cómo no es doloroso privarse de la esperanza de bienes eternos y rechazar la suma felicidad? Porque el no ser no es un bien para nadie, ni afortunado ni miserable, sino que es contrario y extraño a la naturaleza de todos los seres[323]: aquellos a quienes quita los males de la vida con el mal de la muerte tienen, igual que esclavos que intentan hu- D

Plutarco «a quel tipo di farmaci che non curano ma che alleviano il dolore», los cuales, «se possono dare un po' di sollievo ai malati gravi, hanno invece effetti fortemente dannosi per i sani»: la verdad, no vemos por qué habría de ser necesario tomar analgésicos a las personas sanas.

[321] Epic., frag. 500 Us.

[322] Epic., frag. 501 Us.

[323] Cf. Cic., *Fin.* V 11 (31): «Sin duda, es una debilidad tener tanto miedo a la disolución de la naturaleza (...), pero el hecho de que casi todos experimenten esa sensación es prueba suficiente de que la naturaleza aborrece la muerte».

ir[324], la insensibilidad como consuelo, y, por contra, aque-
E llos que pasan de la prosperidad a la nada lo ven como un fin sumamente espantoso, en el que cesará la felicidad. La naturaleza, en efecto, no teme la insensibilidad como principio de otra cosa, sino por ser privación de los bienes presentes. Pues eso de que "la muerte no es nada para nosotros"[325], cuando se materializa en la aniquilación de todo lo que es nuestro, es ya "algo para nosotros" en el pensamiento, y la insensibilidad no aflige entonces a los que no existen, sino a los que existen, porque los hunde en el no ser, de donde jamás emergerán. De aquí que el miedo a la muerte no se haya convertido en infinito por obra de Cerbero ni de
F Cocito[326], sino por la amenaza del no ser, que impide el retorno al ser a los que han perecido, pues "dos veces es imposible nacer, y no se puede vivir eternamente", según Epicuro[327]. En efecto, si el límite es el no ser, y éste es ilimitado e inmutable, se revela que la privación de los bienes es un mal eterno, causado por una insensibilidad que nunca tendrá fin. Heródoto fue mucho más sabio cuando dijo que "la di-
1107A vinidad, tras dejarnos probar la dulzura de la vida, con su actitud pone de relieve su envidioso talante"[328], y especial-

---

[324] Seguimos la lectura de BARIGAZZI, «Note al *Non posse...*», pág. 153, quien incluye el término «esclavos» (*andrápod'*) para mantener el participio siguiente en la forma que dan todos los códices (*apodidráskonta*, corregido sistemáticamente por los editores en *apodidráskontes*).

[325] EPIC., *Máx. capit.* 2; cf. *supra*, cap. 8 (1092C), y nuestra n. 96.

[326] El Cocito es el «Río de los Lamentos» (de la raíz de *kokyein*, «lamentarse, gemir»), uno de los ríos infernales, afluente del Aqueronte.

[327] EPIC., frag. 204 Us.; citado también *supra*, cap. 27 (1104E).

[328] HERÓD., VII 46, 4: palabras del persa Artabano a su sobrino, el rey Jerjes, conmovido al pensar en la brevedad de la vida humana. Es curioso que Plutarco califique aquí a Heródoto de sabio *(sophóteros)*, cuando escribió todo un tratado, el *De Herodoti malignitate*, intentando demostrar su maligna mendacidad.

mente hacia los que pasan por ser felices, para quienes el placer es señuelo del dolor[329], pues prueban aquello de lo que serán privados. De hecho, ¿qué goce, disfrute o voluptuosidad de los que ponen en el placer el bien y la felicidad no se vería sacudido y agitado con violencia por los constantes embates de la idea de que el alma acaba derramándose en el infinito como en un mar sin límites[330]? Y si además ocurre, como piensa Epicuro, que la mayoría de la gente muere con dolor, entonces el miedo a una muerte que a través de males conduce a la privación de bienes se convierte en algo absolutamente desolador[331].

31. »También contra estas consideraciones nuestras no se cansarán los epicúreos de combatir y de obligar a todo el mundo a considerar un bien la evitación de los males y a no juzgar en absoluto como mal la privación de los bienes. Pero al menos admiten lo siguiente: que la muerte no tiene ninguna esperanza ni goce, antes bien, con ella queda definitivamente segado todo lo placentero y lo bueno, precisamente en un momento en que esperan muchas cosas bellas, grandes y divinas quienes piensan que las almas son imperecederas e incorruptibles o que durante largos períodos de tiempo andan errantes, ora en la tierra, ora en el cielo, hasta que se disuelven en el universo tras arder con el Sol y la Luna en el fuego racional[332]. Tal es la región de placeres tan B C

---

[329] Cf. PLAT., *Timeo* 69d: «El placer (es) la incitación mayor al mal».

[330] Cf. una imagen similar en PLUT., *Lat. viv.* 7 (1130E).

[331] EPIC., frag. 502 Us.

[332] Alude aquí Plutarco, en primer lugar, a la doctrina platónica sobre la inmortalidad del alma y, en segundo lugar, a la doctrina estoica, para la que el alma sólo sobrevivía hasta la consumación del mundo en la *ekpý-rōsis* o conflagración universal. La asociación de ambas doctrinas no implica que Plutarco las tenga en la misma consideración o dude si atenerse en sus convicciones a una o a otra; más bien obedece al deseo de, en esta

grandes que Epicuro tala y arrasa[333], y además de destruir, como hemos dicho[334], las esperanzas y gracias que ofrecen los dioses, priva del deseo de conocimiento a la parte teorética[335] y del deseo de honra a la parte práctica[336], y relega el gozo del alma por la carne a un lugar ciertamente estrecho y en absoluto puro[337] y degrada su naturaleza, como si ésta no tuviera ningún bien mayor que el rechazo del mal[338].

---

polémica que ya toca a su fin, aislar lo más posible al epicureísmo dentro del contexto filosófico contemporáneo: cf. Barigazzi, *Contro Epicuro*, pág. XLVIII.

333 Epic., frag. 418 Us.

334 Cf. *supra*, caps. 21-23 (1101C-1103E).

335 Cf. *supra*, caps. 9-14 (1092D-1096E).

336 Cf. *supra*, caps. 15-19 (1096F-1100D).

337 Cf. *supra*, caps. 4-6 (1088D-1091A).

338 Cf. *supra*, caps. 7-8 (1091A-1092D).

DE SI ESTÁ BIEN DICHO LO DE «VIVE OCULTAMENTE»

INTRODUCCIÓN

El presente opúsculo de Plutarco se titula en griego *Ei kalôs eírētai tò láthe biṓsas* (traducido al latín como *An recte dictum sit latenter esse vivendum),* y así viene recogido en todos los códices que lo transmiten, lo que hace suponer que el título remonta al propio autor; el *Catálogo de Lamprias* lo recoge con el número 178 y el título abreviado *Perì tò láthe biṓsas,* con cuya traducción latina, *De latenter vivendo (Lat. viv.),* se le suele llamar. La forma de pregunta del título original apoya la consideración de este opúsculo como un ejercicio retórico, según veremos luego, pues una forma similar (es decir, una interrogación simple introducida por la conjunción *ei,* como en este caso, o bien una interrogación doble o disyuntiva, en otros) se encuentra en el título de otras declamaciones, tanto de Plutarco como de otros autores[1].

La sentencia epicúrea *láthe biṓsas,* «vive oculto» o, traducida más propiamente, «pasa desapercibido mientras vi-

[1] Cf. I. Gallo, *Plutarco. Se sia ben detto 'vivi nascosto',* Nápoles, 2000, pág. 12.

vas»[2], no se encuentra explícita en ninguno de los escritos y fragmentos de Epicuro que se nos han conservado, pero sin duda debía aparecer en otras obras del filósofo perdidas hoy para nosotros, pues ecos de esta máxima se perciben en diversos textos epicúreos posteriores al fundador[3], y son bastantes los textos de otros autores que han preservado huellas de ella[4]. Todavía en el año 361 d. C., una carta del emperador Juliano menciona (para refutarlo después) «ese sabio precepto del hijo de Neocles [i. e., Epicuro] que ordena pasar desapercibido»[5]. El propio Plutarco, en su obra *Cómo debe el joven escuchar la poesía,* menciona, junto a otros importantes preceptos de la doctrina de Epicuro, el de que «la felicidad y la dicha no las dan la abundancia de riquezas, ni el esplendor de las acciones, ni determinados cargos o poderes, sino la ausencia de sufrimiento y la quietud de las pasiones y una disposición del alma que ponga sus límites en aquello que es natural»[6]. La máxima epicúrea *láthe biṓsas* era sin duda una expresión de ese rechazo del deseo de preeminencia, y ha de ponerse en relación con la conocida exhortación epicúrea a apartarse de la política *(mḕ politeúesthai)* y no depender de la estimación de los demás, en su intento de conseguir en todos los aspectos, y por tanto también en el plano económico y político, aquel ideal de la autosuficiencia *(autárkeia)* que les permitiera llevar una

---

[2] Cf. Epicuro, frag. 551 Usener. La traducción es de C. García Gual, *Epicuro,* Madrid, 1981, pág. 193.

[3] Por ejemplo en Lucrecio, II 1-14 y III 59-73; Diógenes de Enoanda, frag. 24, col. II 3-III 1 Grilli; *Gnom. Vat.* 67 y 81 (cf. Epicuro, *Máx. Capit.* 7); etc.

[4] Cf., entre otros, Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VIII 28; Horacio, *Epíst.* I 17, 10 y 18, 102-103; Ovidio, *Tristes* III 4, 25; Temistio, *Discursos* 26, 324a Hardouin.

[5] Juliano, *Carta a Temistio* 2, 255b-c.

[6] Plutarco, *Aud. poet.* 14 (37A).

existencia retirada de la vida pública como la que había vivido el propio Epicuro en compañía de sus discípulos y amigos[7].

Las importantes implicaciones de esta máxima, con su consideración de que el orden social no es garantía de la felicidad y el consiguiente rechazo de la política como fuente de turbación para el sabio, afectan incluso al concepto mismo de virtud *(aretḗ),* que en Grecia era tradicionalmente competitivo, agonal, y se medía por el aplauso y la consideración pública. Sin embargo, en *Lat. viv.* no tenemos una crítica filosófica *sensu stricto* de este aspecto central del pensamiento ético epicúreo (que sí encontramos en cambio, con mayor o menor profundidad, en diversos lugares de *Col.* y de *Suav. viv. Epic.)*[8]. En efecto, la tesis que Plutarco pretende demostrar es que el precepto epicúreo es erróneo, incluso perverso *(ponērós),* porque no hay que vivir oculto, sino darse a conocer, pero, llevado probablemente por la naturaleza retórica del opúsculo, utiliza básicamente argumentos externos, no propiamente filosóficos[9], en su crítica y se limita a condenar "la elección epicúrea del *latere* como contraposición de tinieblas a luz, de muerte a vida, como «una muerte en vida»"[10].

---

[7] Cf. García Gual, *Epicuro,* págs. 191 ss.

[8] Cf. *Col.* 30-34 (1124D-1127E); *Suav. viv. Epic.* 15-19 (1097A-1100D).

[9] Cf. D. A. Russell, *Plutarch: Selected Essays and Dialogues,* Oxford, 1993, pág. 120, quien considera la obra «más un ejercicio retórico que una argumentación seria».

[10] Gallo, *'vivi nascosto',* pág. 9. Sobre la contraposición luz-alma-vida/oscuridad-cuerpo-muerte, *vid.* I. Gallo, «Plutarco contro Epicuro: l''anima luce' nel *De latenter vivendo*», en *'Οδοὶ Διζήσιος. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno,* Florencia, 1996, págs. 215-220, y R. Hirsch-Luipold, «Gedeihen im Licht-Verderben im Dunkel», en U. Berner-R. Feldmeier-B. Heininger-R. Hirsch-Lui-

Y es que, como decíamos en la introducción general que abre este volumen, tradicionalmente se ha solido cometer el error de poner en relación estrecha los tres escritos antiepicúreos de Plutarco que se nos han conservado, en la idea de que constituían una especie de trilogía ideal. Esto, obviamente, ha condicionado la interpretación y valoración, así como la datación, de *Lat. viv.*, pues, mientras que *Col.* y *Suav. viv. Epic.* se presentan literariamente en forma de diálogos (aunque en realidad se alejan poco de los tratados filosóficos propiamente dichos de Plutarco) y tratan de refutar la doctrina epicúrea, digamos, desde dentro, con una argumentación lógica que podrá ser más o menos adecuada y convincente pero que, en todo caso, es la esperable en obras de crítica filosófica como son éstas, en cambio *Lat. viv.* es, tanto por forma como por contenido, una declamación retórico-epidíctica[11], «y no afronta el valor y significado efectivo de la máxima epicúrea *lathe biosas,* con todas sus implicaciones filosóficas, políticas y sociales, sino que se limita a

---

POLD, *Plutarch. Ist «Lebe im Verborgenen» eine gute Lebensregel?*, Darmstadt, 2000, págs. 99-116.

[11] No se trata, por tanto, de una diatriba, como lo calificó G. M. LATTANZI, «La composizione del *De latenter vivendo* di Plutarco», *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica,* 60 (1932) 332-337, en pág. 333, ni de un panfleto, como pretendía O. SEEL, «Zu Plutarchs Schrift *De latenter vivendo*», en R. HANSLIK-A. LESKY-H. SCHWABL (eds.), *Antidosis. Festschrift für W. Kraus zum 70. Geburtstag,* Viena, 1972, págs. 357-380, en pág. 372, ni debe incluirse entre los «escritos científicos de filosofía», como hizo erróneamente K. ZIEGLER, *Plutarco,* Brescia, 1965, págs. 160 s. El carácter netamente retórico de *Lat. viv.,* así como lo elaborado de su estilo y composición, fue puesto de relieve por A. BARIGAZZI, «Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: il *De latenter vivendo*», *Prometheus,* 16 (1990) 45-64. Sobre las declamaciones retórico-epidícticas en Plutarco, *vid.* I. GALLO, «Forma letteraria nei 'Moralia' di Plutarco: aspetti e problemi», *ANRW* II 34.4 (1998), 3511-3540, en págs. 3525 s. y 3534 ss.

refutar su significado literal con una serie de argumentos más o menos extrínsecos»[12].

No hay datos seguros sobre fecha de composición del opúsculo. La opinión tradicional, sostenida por autores como Hirzel o Lattanzi[13], según la cual el *Lat. viv.* sería posterior a los otros dos escritos antiepicúreos de Plutarco, de los que constituiría una especie de apéndice o corolario, fue rechazada justamente por Pohlenz y por Ziegler[14], quienes lo situaban antes que *Col.* y *Suav. viv. Epic.*, aunque sin mayor especificación; los editores Einarson-De Lacy no se pronunciaron sobre la cuestión[15], mientras que Barigazzi lo atribuyó, basándose sobre todo en el «vistoso carácter retórico» del escrito, a los años juveniles de Plutarco, «cuando el autor iniciaba su actividad literaria y daba mucha importancia a la retórica»[16]. En las últimas ediciones del opúsculo, Heininger-Feldmeier se muestran también partidarios de una datación temprana[17], en cambio Gallo prefiere ser más cauto, «porque Plutarco siempre le dio importancia a la retórica», y, antes que considerar casi de manera mecánica las declamaciones retóricas de Plutarco como «ejercicios de juventud», es partidario de escalonarlas «en un arco de tiempo bastante más amplio, aunque difícil de precisar, poniéndolas en relación con su progresiva maduración filosófica, y cultural en general, y en consecuencia con el progresivo aleja-

---

[12] Gallo, *'vivi nascosto'*, págs. 8-9.

[13] R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, 1895, vol. II, págs. 219 s.; Lattanzi, *op. cit.*, pág. 337.

[14] M. Pohlenz, *Plutarchi Moralia*, vol. VI 2, Leipzig, 1952, pág. 123; Ziegler, *op. cit.*, pág. 160.

[15] B. Einarson-Ph. H. de Lacy, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, Cambridge, Mass.-Londres, 1967, pág. 319.

[16] Barigazzi, *op. cit.*, págs. 46 s.

[17] En Berner-Feldmeier-Heininger-Hirsch-Luipold, *op. cit.*, pág. 40.

miento de una pura retórica de escuela»[18]; por lo que respecta en particular a *Lat. viv.*, Gallo considera que «presupone en el escritor, sobre todo en los capítulos finales, no sólo un conocimiento nada superficial de Epicuro y de la doctrina epicúrea contra la que polemiza, además del de la filosofía platónica y aristotélico-peripatética en la que se formó, sino también una riqueza y complejidad de nociones e ideas de diversa proveniencia, difíciles de atribuir todas al período juvenil de su vida», y lo atribuye a «una fase madura de su producción, fuertemente influida por una filosofía profundamente asimilada y compartida y por un fuerte sentimiento religioso»[19]. *Lat. viv.*, pues, habría sido compuesto por Plutarco en su etapa de madurez, probablemente antes que los otros dos escritos antiepicúreos conservados (datados, como sabemos, en 98-99 d. C.), aunque no se puede negar tajantemente que fuera después; en todo caso, no hay una relación directa entre la redacción de *Col.* y *Suav. viv. Epic.*, por un lado, y la de *Lat. viv.*, por otro, ni éste presupone la previa composición de aquéllos[20].

Para Ziegler, el abrupto comienzo del opúsculo y la presencia en él de «un número desproporcionadamente elevado de hiatos ilícitos» eran indicios de que se trataba de un «esbozo incompleto»[21], mientras que, para Pohlenz, diversos defectos de estructura de la obra revelaban la falta de una redacción definitiva, por lo que la incluía entre los escritos plutarqueos publicados póstumamente[22]. Pero esto último es

---

[18] GALLO, *'vivi nascosto'*, pág. 9.

[19] GALLO, *'vivi nascosto'*, págs. 9 y 19.

[20] Como quería LATTANZI, *op. cit.*, cuyos argumentos a este respecto fueron justamente refutados por BARIGAZZI, *op. cit.*, pág. 46.

[21] ZIEGLER, *op. cit.*, pág. 160.

[22] POHLENZ, prefacio a *Plutarchi Moralia*, vol. I, Leipzig, 1974 (= 1925), pág. VII; vol. III, Leipzig, 1972 (= 1929), pág. XVII.

indemostrable, como apunta Gallo, y en cuanto a la presencia del hiato y a otros supuestos defectos de forma y contenido del opúsculo, probablemente deban explicarse en general, según este autor, por el carácter de *Unterhaltungsliteratur* de buena parte de los *Moralia,* como han puesto de relieve las investigaciones más recientes sobre la lengua y el estilo de Plutarco y de la *koiné* literaria de su tiempo, claramente orientadas en sentido antinormativo[23]. Por lo que respecta al brusco *incipit* que, para algunos autores, sería indicativo de una laguna inicial, se trataría más bien, según Gallo, de «un hallazgo retóricamente eficaz, en perfecta sintonía con el carácter de viva polémica del escrito, que es un ataque desdeñoso y burlón contra Epicuro más que una refutación meditada y razonada de su doctrina específica». Para Gallo no se puede hablar de laguna inicial ni de esbozo incompleto. Al contrario, el brusco comienzo sería «un período sabiamente estructurado, que deforma, con buena o quizá mala fe, un principio básico de la doctrina de Epicuro, subrayando la pretendida hipocresía del filósofo: la exhortación a *latheîn* dirigida a los demás, discípulos y lectores, contemplaría en general un personal *me latheîn;* la invitación a la *adoxía* ajena procuraría una inmerecida *dóxa* al proponente»[24].

La estructura de *Lat. viv.* es clara y equilibrada, y en sólo siete capítulos, con un tono que va pasando gradual-

[23] GALLO, *'vivi nascosto'*, págs. 10-11; sobre la lengua y el estilo de Plutarco pueden verse los trabajos de G. GIANGRANDE, «La lingua dei *Moralia* di Plutarco: normativismo e questioni di metodo», en I. GALLO-R. LAURENTI (eds.), *I* Moralia *de Plutarco tra filologia e filosofia*, Nápoles, 1992, págs. 29-46; I. GALLO, «Ecdotica e critica testuale nei *Moralia* di Plutarco», en ID. (ed.), *Ricerche plutarchee,* Nápoles, 1992, págs. 11-37; J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, «El estilo de Plutarco», *Estudios Clásicos,* 102 (1992), 31-63; L TORRACA, «Problemi di lingua e stile nei *Moralia* di Plutarco», *ANRW* II 34.4 (1998), 3487-3510.

[24] GALLO, *'vivi nascosto'*, pág. 13.

mente desde la ironía y la abierta burla de los capítulos iniciales, acentuada por un ritmo entrecortado e insistente de frases breves, hasta la gravedad y profunda solemnidad del capítulo final, desarrolla una serie de cuatro argumentos con los que ataca la máxima epicúrea *láthe biṓsas* desde diversos flancos, según puso de manifiesto Barigazzi y corrobora Gallo[25]. Tras el capítulo inicial, en que se tacha a Epicuro de hipócrita y deshonesto por estar movido precisamente por el deseo de fama que pretende desterrar, el primer argumento sostiene la necesidad de darse a conocer, tanto desde un punto de vista práctico, pues si somos virtuosos podremos servir de ejemplo a los demás, y si somos malvados y viciosos podremos corregirnos, como desde un punto de vista teórico, porque el fin de la existencia no es, como predican los epicúreos, el placer corporal, cuyo disfrute requiere a menudo el favor de la oscuridad y la ocultación, sino el bien del prójimo, en todos los terrenos, desde el cultural hasta el político y el social, y sólo la notoriedad nos permite ser útiles para nuestros semejantes (caps. 2-4). El segundo argumento toca los diferentes efectos que luz y tiniebla producen en los seres humanos: la noche embota sus cuerpos y sus mentes, mientras que la luz del día estimula sus acciones y sus pensamientos (cap. 5). El tercer argumento afirma que

[25] Barigazzi, *op. cit.*, págs. 47 s.; Gallo, *'vivi nascosto'*, págs. 11 s. En su introducción a este opúsculo, Heininger-Feldmeier (en Berner-Feldmeier-Heininger-Hirsch-Luipold, *op. cit.*, pág. 37) ven en la obra la siguiente estructura tripartita: I. Refutación: «Vive oculto» es una pésima máxima (1-3, 1128B-1129A); II. Antítesis: El valor de la notoriedad (4, 1129A-D); III. Prueba: La naturaleza humana (5-7, 1129D-1130E). Pero, aunque a grandes rasgos esta disposición del material pueda parecer en principio aceptable, pues subraya el carácter de declamación retórica del opúsculo y revela su cuidada elaboración, creo sin embargo que, en el detalle, estos autores fuerzan un tanto el contenido para hacerlo encajar en un esquema previamente concebido.

el hombre, por su propia naturaleza, busca la luz, que es la esencia del alma, y en consecuencia desea conocer y ser conocido y odia la oscuridad y la ignorancia (cap. 6). El cuarto y último argumento se refiere al destino del hombre tras la vida terrena, ejemplificado con fragmentos de un treno de Píndaro: los buenos, que ganaron fama por sus actos virtuosos, serán recordados tras su muerte y vivirán en la luz de una existencia dichosa, mientras que los malos, que optaron por la inacción y el ocultamiento, se sumirán en el abismo sin fondo del olvido y la completa oscuridad (cap. 7).

NOTA TEXTUAL

	Einarson-De Lacy	Lectura adoptada
1128C	λαθεῖν ἐβούλετο τοὺς ὄντας	λαθεῖν ἐβούλετο; ⟨ἢ λαθεῖν ἐβούλετο⟩ τοὺς ὄντας (Pohlenz)
1128D	ἀγνοούμενος τοῖς πάθεσιν	ἀγνοούμενος σὺν τοῖς πάθεσιν (Gallo *ex* y)
1128E	παρεῖχον	προσεῖχον (Ga. *ex codd.)*
1129C	ὡς γὰρ οἶμαι	ὥσπερ δὲ οἶμαι (Ga. *ex codd.)*
1130C	τοῦ εἶναί φασιν (φύσιν *codd.)*	τοῦ εἶναι φύσιν ⟨...⟩ (Ga.)
1130C	ἀκάρπων μὲν ἀνθηρῶν ⟨δὲ⟩ (ἀνδήρων *codd.)*	εὐκάρπων μὲν ἀνδήρων (Ga.)
1130C	ἄκλαυστοι	ἄκλυστοι (Poh.)

DE SI ESTÁ BIEN DICHO LO DE «VIVE OCULTAMENTE»

1. La verdad es que ni siquiera el que dijo eso[1] quería 1128A
vivir oculto, pues lo dijo precisamente para no pasar inadvertido, en el convencimiento de haber discurrido un extra- B
ordinario plan para procurarse injusta fama mediante la exhortación al anonimato.

Odio al sapiente que no es sabio para sí[2].

---

[1] Es decir, Epicuro, a quien sólo se nombra una vez en todo este opúsculo (al comienzo del cap. 3 [1128F]). Sobre el brusco inicio de la obra, *vid.* I. Gallo, *Plutarco. Se sia ben detto 'vivi nascosto'*, Nápoles, 2000, pág. 13, y lo dicho en nuestra introducción. Respecto a la máxima *láthe biṓsas* (en la que, como subraya F. Portalupi, *Plutarco. De latenter vivendo,* Turín, 1961, pág. 10, n. 1, y habrá ocasión de ir viendo, está implícito el doble significado de «vive oculto» y de «vive ignorado»), que resume la conocida doctrina epicúrea del rechazo a participar en la vida pública *(mḗ politeúesthai)*, cf. Epicuro, frags. 7-10 y 551-560 Us., así como la nota de Arrighetti a Epic., *Sent. Vat.* 58 (págs. 566 s.); sobre sus implicaciones políticas y sociales y sus ecos en la literatura latina, *vid.* R. Degli Innocenti Pierini, «*Vivi nascosto:* riflesso di un tema epicureo in Orazio, Ovidio, Seneca», *Prometheus,* 18 (1992) 150-72.

[2] Eurípides, frag. 905 Nauck; este fragmento, perteneciente a una tragedia de título incierto pero que debió tener notable fortuna, pues lo encontramos citado en versión latina en la *Medea* de Enio (frag. 273

Dicen, en efecto, que Filóxeno, hijo de Erixis, y Gnatón de Sicilia[3] se pirraban por la buena comida hasta el extremo de sonarse la nariz sobre las viandas para disuadir a sus comensales y ser ellos los únicos en hartarse de lo que había en la mesa. Así los que buscan la fama de manera destemplada y desmedida desacreditan la fama en los demas, como si éstos fueran sus rivales en el amor, para obtenerla ellos sin oposición[4]. Y hacen lo mismo que los remeros, pues
c igual que éstos, aunque miren hacia la popa de la nave, con sus esfuerzos conjuntos transmiten el impulso a la proa, de forma que con el reflujo obtienen una corriente que rodea y empuja la embarcación[5], así quienes ofrecen tales preceptos

---

VAHLEN) y en un par de pasajes de CICERÓN *(Fam.* VII 6, 2; *Off.* III 15 [62]; cf. también *Fam.* XIII 15, 2), lo recoge también PLUTARCO en *Alex.* 53, 2, poniéndolo en boca de Alejandro, que zahiere con él a Calístenes por su animadversión hacia los banquetes.

[3] Filóxeno, hijo de Erixis, es el poeta ditirámbico Filóxeno de Citera, de cuya proverbial glotonería nos habla por extenso ATENEO I, 5f-7a, y a quien cita también PLUT., *Quaest. conv.* IV 4, 2 (668C) junto a otros artistas famosos por su glotonería (aunque es posible que en este último pasaje haya una confusión entre el poeta y el Filóxeno discípulo de Anaxágoras, ejemplo de avidez y depravación según ATEN., V 220c, quizá el mismo Filóxeno cuyo afeminamiento criticaba ARISTÓFANES, *Avispas* 82-84, *Nubes* 686: cf. al respecto la nota correspondiente de F. FUHRMANN, *Plutarque. Œuvres morales IX 2*, París, 1978). En cuanto a Gnatón de Sicilia, probablemente deba conectarse con Gnatón, el típico parásito de la Comedia Nueva (cf. MENANDRO, *Adulador*, 68; TERENCIO, *Eunuco*, 228 ss.), al que se refiere también PLUT. en *Quaest. conv.* VII 6, 2 (707E) como «el más experto de los hombres en cenar de lo ajeno»; cf. también HESIQUIO, Γ 705.

[4] Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 18 (1100A-C), donde se critica el «ardiente» y «alocado» deseo de fama que, según nuestro autor, albergaba en realidad Epicuro.

[5] EINARSON-DE LACY, pág. 325, n. *a*, relacionan esta explicación del movimiento de la nave con la teoría de la *antiperístasis* o «presión externa», que trata de explicar el hecho de que un objeto movido por otro con-

persiguen la fama como si le dieran la espalda. Porque ¿qué necesidad había de decir eso, qué necesidad había de escribirlo y de, una vez escrito, darlo a la posteridad, si lo que quería era pasar inadvertido? ¿O es que quería pasar inadvertido[6] a sus contemporáneos pero no a las generaciones futuras?[7].

2. Pero ¿cómo no va a ser mala en sí misma esta cuestión? «Vive ocultamente»: ¿como quien profana tumbas? ¿Es que la vida es algo indecente, para que tengamos que ignorarla? Antes bien, yo diría: «No vivas oculto, aunque tu vida sea mala, sino date a conocer, corrígete, arrepiéntete. Si tienes virtudes, no dejes de usarlas; si tienes vicios, no te quedes sin cura».

Mejor distingue y precisa al destinatario de esa prescrip- D
ción tuya. Si se trata de una persona necia, vil e insensata, en nada te diferencias de alguien que dijera: «Esconde tu

tinúe moviéndose tras perder contacto con éste: cf. PLATÓN, *Timeo* 58e-59a; ARISTÓTELES, *Física* IV 8 (215a14 ss.) y VIII 10 (267a13 ss.).

[6] Adoptamos la lectura de POHLENZ-WESTMAN, que descomponen la última oración que presentan los manuscritos al final de este primer capítulo en dos oraciones interrogativas suponiendo un fenómeno de haplografía *(vid. supra* nuestra nota textual), no tanto porque sea una *lectio facilior,* cuanto sobre todo por pura lógica, que a nuestro entender falta en el texto tal como lo transmiten los manuscritos; por lo demás, no nos parecen atendibles las consideraciones de GALLO, *op. cit.*, págs. 14 s., justificando la lectura manuscrita, mientras que EINARSON-DE LACY ni siquiera aluden a la cuestión en su aparato crítico *ad loc.*

[7] Cf. CIC., *Pro Archia* 11 (26): «Incluso los propios filósofos que escriben libros sobre el desprecio de la fama, ponen su nombre en la portada». Obviamente, la intención de Epicuro era dar a conocer y difundir su doctrina más que alcanzar la fama, pero Plutarco, aquí como en otros muchos lugares, distorsiona la realidad, junto con los argumentos de Epicuro, para desacreditar al filósofo.

fiebre, esconde tu locura, que no te la advierta el médico; ve a echarte en algún rincón oscuro, ignorado con[8] tus afecciones». Vete tú también con tus vicios, enfermo de enfermedad incurable y fatal, escondiendo tus envidias y tus supersticiones como quien esconde unas palpitaciones por temor de mostrarlas a los que las pueden curar y sanar[9]. Los antiguos, hace mucho tiempo, exponían[10] a los enfermos en público,
E y todo aquel que tuviera algún remedio, por haber sufrido él mismo determinada enfermedad o haber atendido a alguien que la sufría, se lo comunicaba a quien lo necesitaba[11]; y dicen que así, con la contribución de la experiencia, se engrandeció el arte médica. Ciertamente, también las existencias enfermas y las pasiones del alma habría que desnudarlas delante de todos, y que cada uno las tocara y, examinando las condiciones del paciente, dijera: «¿Estás irritado? Procura evitar tal cosa»; «¿Estas celoso? Haz tal otra»; «¿Estás enamorado? Yo también estuve una vez enamorado, pero recapacité». En cambio, si niegan, ocultan y esconden el mal, hacen que éste cale hondo en sí mismos.

---

[8] Adoptamos la lectura de GALLO (que es la del manuscrito *y*): *syn toîs páthesin*. Con GALLO también, limitamos las comillas a esta oración, sin ampliarlas a la siguiente, como hacen EINARSON-DE LACY.

[9] Plutarco critica en otros lugares a quienes evitan manifestar a los médicos sus afecciones: cf. PLUT., *Prof. virt.* 11 (81F-82B); *Curios.* 7 (518D).

[10] Adoptamos la lectura de los manuscritos, *proseîchon*, restituida por GALLO.

[11] Las diversas noticias sobre esta costumbre la atribuyen en concreto a algunos pueblos, como asirios, egipcios o montañeses del norte de la península ibérica, o en general, como aquí Plutarco, a «los antiguos»: cf. HERÓD., I 197; ESTRAB., III 3, 7, y XVI 1, 20; MÁXIMO DE TIRO, VI 2; ISIDORO, *Etimologías* X 72.

3. Por otro lado, si es a los buenos a quienes exhortas a pasar inadvertidos e ignorados, estás diciendo a Epaminondas: «No mandes ejércitos», a Licurgo: «No legisles», a Trasibulo: «No mates tiranos», a Pitágoras: «No enseñes», a Sócrates: «No dialogues», y en primer lugar te estás diciendo a ti mismo, Epicuro[12]: «No escribas a los amigos de Asia[13], ni hospedes a los de Egipto, ni seas guardián de los efebos de Lámpsaco[14], ni distribuyas libros a todos, hombres y mujeres[15], exhibiendo tu sabiduría, ni des instrucciones sobre tu entierro»[16]. En efecto, ¿qué significan esas comidas en co- F 1129A

[12] Como dijimos anteriormente, es ésta la única mención explícita de Epicuro en todo este opúsculo: según sugiere GALLO, *op cit.*, pág. 13, se trataría de una manera más de mostrar Plutarco su desprecio hacia el filósofo.

[13] Gran parte de la inmensa obra de Epicuro estaba constituida por las cartas enviadas a sus amigos y discípulos, de las que hoy sólo podemos leer, aparte de las tres conservadas por Diógenes Laercio, unos pocos fragmentos (EPIC., frags. 40-132 ARR.). Para otros testimonios, aunque dudosos, relativos a los «amigos de Asia», cf. EPIC., frags. 262-263 ARR. (págs. 679 s.).

[14] Según BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, vol. II, pág. 118, se trata de «una maligna, e sinora sibillina, insinuazione di Plutarco» (¿alusiva quizá a las inclinaciones sexuales de Epicuro?), referida a la estancia del filósofo en Lámpsaco, durante la que habría enseñado a los jóvenes lampsacenos en el gimnasio de la ciudad.

[15] Cf. USENER, *Epicurea*, pág. 87, 23-28. Véase lo dicho *supra*, n. 13, sobre las numerosas cartas enviadas por Epicuro a sus amigos, y conéctese con las palabras de DIÓG. LAERC., X 9, según el cual «los amigos [de Epicuro] fueron tantos que no podrían contarse ni por ciudades enteras». Al círculo de amigos de Epicuro pertenecían muchas mujeres, en general de elevado nivel cultural; DIÓG. LAERC., X 5-6, nos habla de varias cartas cuyos destinatarios eran mujeres.

[16] EPIC., frag. 98 ARR. (= 107 Us.). El testamento de Epicuro, que nos ha conservado DIÓG. LAERC., X 16-21 (= frag. 217 Us.), da precisas indicaciones sobre el destino de sus bienes, sobre sus herederos, etc., pero no da instrucciones sobre su entierro; sólo se refiere a los sacrificios fúnebres

mún[17]? ¿Qué son esas reuniones con los amigos y los niños bonitos[18]? ¿A qué vienen los miles y miles de líneas que escribiste a Metrodoro, a Aristobulo, a Queredemo[19], compuestas laboriosamente para que ni después de muertos pasasen inadvertidos, si estableces como ley la desmemoria en la virtud, la inacción en el arte, el silencio en la filosofía, el olvido en el buen hacer[20]?

---

para sus padres y hermanos y, en todo caso, a la celebración anual de su cumpleaños.

[17] Probablemente se refiera Plutarco a las reuniones que cada mes celebraban los epicúreos en recuerdo del maestro y de sus discípulos más destacados: cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 4 (1089C), con nuestra nota 55. Estas «mesas comunes» *(koinaì trápezai)* adquirieron pronto una especial significación en la comunidad de vida entre maestro y discípulos, y es posible que a ellas se refiera EPIC., frag. 107 ARR., cuando «recomienda no violar los acuerdos de la sagrada mesa» *(hierâs trapézēs).*

[18] Cf. EPIC., frag. 218 Us. Se trata probablemente de otra alusión maliciosa, en la linea de la anterior sobre los efebos de Lámpsaco, a la amistad entre Epicuro y su joven discípulo Pítocles, cuya belleza *(hōraîon ónta)* recuerda DIÓG. LAERC., X 5. Sin duda era uno más de los tópicos calumniosos de la tradición antiepicúrea, que todavía Diógenes Laercio trata de combatir insistiendo sobre la sobriedad de vida y de costumbres del filósofo.

[19] METRODORO, frag. 27 KÖRTE. Aristobulo y Queredemo, hermanos de Epicuro, así como Metrodoro, su gran amigo y discípulo, murieron bastante antes que el maestro, quien dedicó en su honor sendas obras tituladas con sus respectivos nombres (cf. DIÓG. LAERC., X 23 y 27-28). Sobre la fecundidad de la pluma de Epicuro, cf. DIÓG. LAERC., X 26: «Epicuro fue un polígrafo de primera magnitud, y superó a todos en cuanto a número de libros, pues son suyos cerca de trescientos títulos».

[20] Cf. USENER, *Epicurea*, pág. 87, 23. Estas acusaciones encuentran su fundamento en los ataques que los adversarios de Epicuro lanzaban contra su doctrina del placer, es decir, no en la propia doctrina, sino en la interpretación de sus adversarios: para el detalle de cada una de estas acusaciones, *vid.* las notas *ad loc.* de PORTALUPI, *De latenter vivendo*, pág. 17.

4. Si de la vida eliminas la reputación, como el que quita la luz de un simposio, para permitir que todo pueda hacerse a escondidas por placer, entonces vive oculto. Por supuesto B
que sí, si mi intención es vivir con Hedía la hetera y cohabitar con Leontion[21], «escupir sobre lo bello moral»[22] y poner el bien «en la carne y sus cosquilleos»[23]: esos fines requieren oscuridad y noche, para eso se busca el olvido y el incógnito[24]. Pero si uno en el campo de la filosofía natural exalta la divinidad, la justicia y la providencia, en la ética la ley, la sociedad y el estado, y en la política el bien y no la utilidad[25], ¿por qué debería vivir ocultamente[26]? ¿Para no enseñar a nadie, para no convertirse en modelo de virtud ni en buen ejemplo para nadie? Si Temístocles hubiera pasado inadvertido a los atenienses, Grecia no habría rechazado a Jerjes; si C
Camilo a los romanos, Roma no habría sobrevivido como ciudad; si Platón a Dión, Sicilia no habría sido liberada[27].

---

[21] Ésta era una de las acusaciones de Timócrates, el hermano de Metrodoro, que se convirtió en un feroz calumniador de Epicuro tras abandonar su escuela. Cf. Dióg. Laerc., X 7, así como Plut., *Suav. viv. Epic.* 4 (1089C) y 16 (1097D-E), con nuestras notas *ad loc.*

[22] Cf. Epic., frag. 136 Arr. (= 512 Us.).

[23] Cf. Epic., frag. 22, 1 y 2 Arr. (= 67 y 69 Us.).

[24] Epic., frag. 412 Us.

[25] Como señala Gallo en su nota *ad loc.*, Plutarco enumera aquí «las actividades intelectuales y políticas dignas de un hombre libre que la Academia y el Perípato recomendaban y contraponían a la doctrina 'utilitarista' de Epicuro».

[26] Epic., frag. 524 Us.

[27] Temístocles, el famoso general ateniense vencedor de los persas en Salamina (480 a. C.), y el romano Camilo, que liberó su patria del asedio de los galos (386 a. C.), son los protagonistas de uno de los pares de *Vidas paralelas* de Plutarco. También el siracusano Dión, por su parte, es objeto de una *Vida* de Plutarco, en pareja con Bruto. Plutarco usa con frecuencia las figuras ejemplares de Temístocles y de Dión en su polémica

En mi opinión, igual que [28] la luz no sólo nos hace visibles sino también útiles unos a otros, así la notoriedad no sólo da fama, sino también posibilidad de poner en práctica nuestras virtudes[29]. Epaminondas, por ejemplo, desconocido hasta los cuarenta años, en nada fue útil a los tebanos; pero luego, tras ganarse su confianza y obtener el mando, salvó la ciudad de la ruina y liberó Grecia de la esclavitud, ofreciendo a la fama, como si la pusiera a la luz, la eficacia de su virtud
D en aquella circunstancia[30].

---

antiepicúrea: cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 15 (1097B y C); *Col.* 17 (1116F) y 32 (1126C).

[28] Siguiendo a GALLO, rechazamos por innecesaria la corrección de POHLENZ, aceptada en cambio por EINARSON-DE LACY, y restituimos la de buena parte de los manuscritos: *hṓsper dé.*

[29] Plutarco profundiza a partir de aquí su crítica al *latenter vivere* epicúreo: frente a una vida en la sombra, la luz *(phôs)* como esencia y *télos* del alma humana, que nos hace visibles a los demás; frente al oscuro anonimato, la notoriedad *(gnôsis),* en el doble y complementario sentido, subjetivo y objetivo, de darse a conocer y por tanto ser conocido por los demás, un conocimiento indispensable para poner en práctica las virtudes éticas y políticas útiles a la sociedad, ejemplificadas por Plutarco con la figura del general y político tebano Epaminondas.

[30] Epaminondas, en efecto, no participó en los asuntos públicos de su ciudad hasta los últimos años de su vida, cuando comandó al ejército tebano que venció a los espartanos en Leuctra (371 a. C.) y luego en Mantinea (362 a. C.), consiguiendo abatir la hegemonía político-militar espartana aunque él mismo encontrase la muerte en esta última batalla. Este personaje histórico, recordado con frecuencia por nuestro autor en su polémica antiepicúrea (cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 16 [1098A-B] y 17 [1099C], *Col.* 33 [1127A-B], y *supra*, cap. 3 [1128 F] de este mismo tratado), fue muy apreciado por su paisano Plutarco, quien le dedicó, emparejado con el romano Escipión el Africano, una de sus *Vidas paralelas,* por desgracia hoy perdida, que fue probablemente la primera en el orden originario y en cuyo prólogo seguramente se esbozaría el programa del conjunto de la obra: cf. C. P. JONES, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journ. Rom. Stud.* 56 (1966), 61 ss.

En usada, cual noble bronce brilla,
pero desatendida, con el tiempo se arruina[31],

no sólo «una casa», como dice Sófocles, sino también el carácter del hombre, que, al permanecer inactivo sin darse a conocer, se acarrea la vejez como si criara moho. Una tranquilidad muda y una vida sedentaria, apoltronada en el ocio, marchita no sólo los cuerpos, sino también las almas. Y al igual que se pudren las aguas que permanecen ocultas por estar quietas en lugares umbrosos y no correr[32], así ocurre con las vidas inmóviles, que, aunque sus capacidades connaturales puedan tener, en apariencia, algo de utilidad, como no corren ni bebe nadie de ellas, se corrompen y envejecen.

5. ¿No ves que, al caer la noche, una penosa pesadez invade los cuerpos y una pereza debilitante se apodera de las E
almas, mientras que la razón, contraída en sí misma como un débil fuego, bajo los efectos de un indolente aturdimiento se ve agitada por visiones un tanto inconexas lo justo para indicar que la persona está viva, pero

cuando ahuyenta los engañosos sueños[33]

---

[31] Son versos de una tragedia desconocida de Sófocles (frag. 780 Nauck = 864 Radt), citados también por Plut. en *An seni resp.* 8 (788B) y 15 (792A), siempre para subrayar los efectos contrarios que sobre el carácter del hombre tienen la inacción, por un lado, y el ejercicio de la mente y la actividad pública, por otro.

[32] La imagen del agua que se pudre al estancarse la utiliza también Plut. en *Quaest. conv.* VIII 5 (725D), y en *Aq. ign.* 9 (957D).

[33] Cf. *Etymologicum Magnum* 433, 51; este fragmento, atribuido a Calímaco por Schneider (frag. anon. 93, pág. 723), no lo incluye sin embargo Pfeiffer en su edición canónica.

el Sol naciente y, como mezclándolas juntas, hace volver e impulsa con su luz las acciones e ideas de todos, entonces, como dice Demócrito,

pensando nuevos pensamientos para el día[34],

los hombres, arrastrados por una mutua atracción como por una cuerda tensa, se levantan cada uno por su lado para dedicarse a sus actividades?

F **6.** Personalmente, pienso que la vida misma y en general
el nacer y el participar de la generación le ha sido concedido
al hombre por la divinidad para que se dé a conocer. Mien-
tras gira en forma aislada y dispersa en la rueda del univer-
so, el hombre permanece oscuro e ignoto[35]; pero cuando
nace, al tomar conciencia de sí y adquirir consistencia, brilla
y se convierte, de oscuro e invisible que era, en manifiesto y
visible. El nacimiento, en efecto, no es el camino que lleva
al ser, como dicen algunos[36], sino que del ser lleva a la no-
toriedad, puesto que no crea cada una de las cosas que na-
1130A cen, sino que las saca a la luz, como tampoco la destrucción
significa paso del ser al no ser, sino más bien transferencia a

---

[34] Demócrito, frag. B 158 Diels-Kranz, citado también por Plut. en *Quaest. conv.* III 6, 4 (655D) y VIII 3, 5 (722D).

[35] Respecto a la idea de que el hombre, antes de convertirse en un ser humano tras el nacimiento, gira «oscuro e ignoto» en la inmensidad del universo, apunta Gallo, pág. 60, n. 46, que «podría tratarse de doctrina platónica, si bien no del propio Platón, sino de la Academia posterior».

[36] Cf. Ps. Platón, *Definiciones* 411a: «El nacimiento *(génesis)* es un movimiento hacia el ser, una participación en el ser, un paso al ser». También Aristót., *Tópicos* VI 2 (139b20), se opone a la definición del nacimiento como un llegar a ser. Con la expresión «como dicen algunos», Plutarco parece referirse a una disputa interna de la Academia: véase a este respecto Portalupi, *De latenter vivendo,* pág. 21, n. 44.

la oscuridad de aquello que perece[37]. De ahí, pues, que, cuando se identifica a Apolo con el Sol según las antiguas tradiciones patrias, se le llama Delio y Pitio[38], mientras que al señor del destino opuesto, ya se trate de un dios o de un demon, se le llama

Príncipe de la noche tenebrosa y del ocioso sueño[39],

---

[37] Cf. PLUT., *Col.* 12 (1113C), donde nuestro autor recuerda un fragmento de EMPÉDOCLES (B 11 D.-K.) en el que se polemiza contra la creencia vulgar sobre el nacimiento y la muerte para afirmar que este filósofo «no elimina la generación, sino sólo la generación a partir de lo que no existe, ni tampoco la corrupción, sino sólo la corrupción total, es decir, la destrucción que lleva a la no existencia».

[38] Plutarco suele derivar el epíteto Delio *(Dēlios,* «claro, luminoso») del adjetivo *dêlos,* «claro, evidente», mientras que suele también poner en relación, más o menos implícitamente, el epíteto Pitio *(Pýthios,* «indagador») con el verbo *pynthánomai,* «informarse, inquirir, darse cuenta»: cf. PLUT., *E ap. Delph.* 2 (385B) y 21 (394A). Se trata, sin embargo, como ha señalado J. A. FERNÁNDEZ DELGADO en su traducción del tratado *E ap. Delph.* para la BCG (núm. 213, Madrid, 1995, n. 11, págs. 241 s.), de falsas etimologías, ya que estas invocaciones de Apolo, al igual que otras, «derivan de los lugares en que recibe culto, respectivamente *Pythṓ* ([el segundo nombre de Delfos,] que la leyenda relaciona con *pýthomai,* «pudrirse», dicho de la serpiente, *Pýthōn,* muerta por Apolo [...]), *Dêlos* (la isla lugar de nacimiento de Apolo), [...]». Pueden verse otras etimologías plutarqueas de epítetos de Apolo en *E ap. Delph.* 20 (393C). Para la afición de Plutarco por la etimología, véase J. F. MARCOS MONTIEL, «El uso de la etimología en los *Moralia* de Plutarco», *op. cit* (cf. *supra.)* Por otro lado, sobre la identificación de Apolo con el Sol, puede encontrarse una exhaustiva recopilación de textos en. A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología Clásica,* Madrid, 1975, págs. 81 s. Cf., finalmente, PLAT., *República* 508a-509b, donde se presenta al Sol como señor del mundo visible.

[39] Fragmento lírico de autor desconocido (PAGE, *Poet. Mel. Graec.,* 996 [adesp. 78]), citado también por PLUT. en *E ap. Delph.* 21 (394A).

como si, cuando perecemos, nos encamináramos hacia lo
oscuro e invisible[40]. Pienso también que al hombre mismo
lo llamaron los antiguos precisamente *phṓs*[41] porque en ca-
da uno de nosotros está implantado de manera natural y
B congénita un fuerte deseo de ser conocido y de conocer. En
opinión de algunos filósofos, la propia alma es en esencia
luz[42], y aducen como prueba, entre otras, el hecho de que el

[40] Plutarco se refiere a Hades, aludiendo a él mediante un juego etimológico (esta vez, sí, correcto, pues el nombre del dios —sin duda un eufemismo para referirse al dios del mundo de ultratumba, cuyo nombre era tabú y no debía pronunciarse— proviene de *a-* privativa y la raíz *id-*, «ver»; cf. PLAT., *Crátilo* 403a, 404b) con los términos «tenebrosa» *(aidnâs)* y «oscuro e invisible» *(aidès kaì aóraton,* proveniente este último término también de *a-* privativa y la raíz del verbo *horáō,* «ver»).

[41] Como se aclara a continuación, Plutarco relaciona la arcaica forma poética *phṓs,* «hombre, guerrero, héroe», con *phôs,* forma ática contracta de *phaós,* «luz»; para esta etimología, cf. *ETYM. MAGN.* 804, 29 ss.

[42] La imagen del alma como luz *(phôs)* la emplea PLUT. en otros lugares *(Aet. rom.* 72 [281B]; *Ser. num. vind.* 23 [563F]; *Quaest. conv.* VII 4, 3 [703A]), pero es en éste precisamente, como señala GALLO, pág. 17, en el que aparece más explícita y desarrollada, además de referirse expresamente a la autoridad de filósofos precedentes y adoptarse de forma expresa contra Epicuro y su máxima de *latenter vivere.* Según GALLO, este pasaje «retoma y probablemente desarrolla de manera personal un concepto entre filosófico y religioso (alma = luz) que parece tener una doble ascendencia, académico-peripatética por un lado, pitagórica por otro». Ya O. VOS, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis,* Rostock, 1896, y luego BIGNONE, *L'Aristotele perduto...,* vol. II, págs. 598 s., sostuvieron la hipótesis de que la fuente de este pasaje estaba en Heraclides Póntico (educado en el platonismo pitagorizante de Espeusipo y Jenócrates y luego discípulo estable de Aristóteles), ya, como pretendía BIGNONE, en su diálogo *Perì hēdonês* (frags. 55-61 WEHRLI), en el que Heraclides habría utilizado un argumento aristotélico respecto a la naturaleza luminosa del alma y el valor de la luz como conocimiento, ya, como quiere F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. VII: Herakleides Pontikos,* Stuttgart, 1969, en su obra *Perì psychês* (frag. 100 WEHRLI), si bien este último estudioso piensa que Plutarco bebe también de otra fuente platónica desconocida. GALLO,

alma encuentra en la ignorancia la más insoportable de las cosas, aborrece todo lo oscuro y se perturba con las tinieblas, que para ella están llenas de temor y sospecha, y en cambio la luz le es tan grata y deseable que, si le falta y está a oscuras, ni siquiera goza con ninguna otra cosa de las que son placenteras por naturaleza, sino que es la luz la que hace agradable y humano todo placer, toda ocupación o disfrute[43], como si se le añadiera una especie de condimento universal. Por contra, quien se engolfa en la ignorancia y se ro- C dea de oscuridad y convierte su vida en una tumba da la impresión de estar abrumado por su propio nacimiento y no soportar la existencia.

7. Sin embargo, precisamente la naturaleza de la fama y del ser ⟨***⟩[44] la región de los bienaventurados:

---

por su parte, aunque acepta la hipótesis de la fuente heraclidea de Plutarco respecto a la identificación del alma con la luz y coincide con WEHRLI al pensar que este argumento vendría desarrollado en el *Perì psychês* mejor que en el *Perì hēdonês* («que difícilmente habrá sido de exclusiva polémica antiepicúrea»: pág. 18), sin embargo sugiere que la expresión «algunos filósofos» empleada por Plutarco «está usada muy probablemente de manera literal, y por tanto referida no a Heraclides sólo, sino también a algún otro filósofo, platónico según Wehrli, pero también pitagórico o más bien neopitagórico» (pág. 19).

[43] Cf. PLUT., *Suav. viv. Epic.* 10 (1093A).

[44] El texto de este último capítulo, sobre todo en su parte inicial, es especialmente problemático. Las lecturas y conjeturas propuestas por los distintos editores *(vid.* las págs. 20 s. de la Introducción de GALLO, así como las págs. 63-66 de su comentario) no acaban de aclarar las muchas dudas planteadas por un texto que a todas luces parece incompleto, sobre todo si tenemos en cuenta la mención inesperada de esa «tercera vía» *(hē tritē hodós:* cf. *infra,* n. 48) al comienzo de la oración siguiente, sin duda indicativa de que se ha perdido algún pasaje anterior donde se aludiría de forma expresa a la primera y/o a la segunda vía. Preferimos por tanto, con GALLO, mantener la laguna inicial existente en el texto tal como nos lo han transmitido los manuscritos.

Para ellos brilla el vigor del sol,
durante la noche de aquí abajo,
entre prados de rosas purpúreas[45],

y para ellos se extiende una floreciente llanura de fértiles bancales[46] y árboles umbrosos, atravesada por unos ríos de curso plácido y sin ondas[47], y pasan su tiempo conversando entre recuerdos y reflexiones de lo pasado y lo presente, en mutua compañía y convivencia. Pero la tercera vía[48] es la de

---

[45] PÍNDARO, frag. 129 SNELL-MAEHLER, citado por PLUTARCO de forma más amplia en *Cons. Apoll.* 35 (120 C). Pertenece este fragmento, junto con el citado a continuación, a un treno en el que Píndaro exponía una escatología de probable filiación órfico-pitagórica: *vid.* H. LLOYD-JONES, «Pindar and the After-Life», en *Pindare,* Entr. Fond. Hardt 31, Vandoeuvres, 1985, págs. 245-279.

[46] Frente a la lectura de EINARSON-DE LACY, *akárpōn mèn anthērôn dè* («[árboles] estériles pero floridos»), adoptamos la de GALLO, *eukárpōn mèn andḗrōn* («fértiles bancales»), por varias razones: ésta, en primer lugar, sólo implica textualmente la corrección de *akárpōn* por *eukárpōn,* mientras que aquélla, por mantener *akárpōn,* se ve obligada a añadir la partícula *dé* y a cambiar *andḗrōn* por *anthērôn,* introduciendo de paso una innecesaria redundancia con *ánthesin* en la misma proposición; además, como señala GALLO, pág. 65, n. 65, la idea de árboles estériles y sin fruto se compadece mal con el conjunto de la descripción paradisíaca hecha por Píndaro y parafraseada por Plutarco; por último, EINARSON-DE LACY pretenden apoyar su mantenimiento de *akárpōn* en el testimonio de ciertos escolios a HOMERO, *Od.* X 510, por los que sabemos que «trees of the underworld are sterile», pero en nuestra opinión incurren en un error evidente, porque el pasaje homérico habla de los «estériles cañaverales» del bosque de Perséfone, por donde tiene que pasar Odiseo para llegar al Hades: el *submundo,* en efecto, pero no la región de los bienaventurados, que es de lo que aquí se trata.

[47] Adoptamos, con POHLENZ y GALLO, la lección *áklystoi* que dan algunos manuscritos.

[48] La mención de esta «tercera vía», correspondiente a las almas de los malvados e impíos, hace suponer que también en el treno de Píndaro que sirve de modelo a la paráfrasis de Plutarco se hablaba de las tres vías

aquellos que han vivido de manera impía e injusta, una vía que empuja sus almas a un abismo de tinieblas D

desde donde vomitan infinita oscuridad
lentos ríos de sombría noche[49],

que reciben a los condenados y los ocultan en la ignorancia y el olvido. Porque ni hay buitres que devoren sin cesar el hígado de los malvados que yacen por tierra[50] (pues ha sido destruido por el fuego o se ha podrido), ni carga alguna

---

que siguen las almas después de la muerte. ¿Pero cúales son las otras dos? T. DÜBNER, en sus *Quaestiones Plutarcheae* (citado por GALLO, pág. 65, n. 67), había supuesto una laguna al comienzo de esta oración (antes de «Pero la tercera...», *hē dè trítē)* en la que se hablaría de la segunda vía, que sería una vía de carácter intermedio para las almas de quienes hubiesen llevado una vida moderada *(tôn mésōs bebiōkótōn)*. Esta opinión vino sustentada y desarrollada más tarde por R. M. JONES, *The Platonism of Plutarch,* Menasha, Wisconsin, 1916, en cuya pág. 67 leemos: «If the words *hē dè trítē* be sound, there must have been a passage describing the second path which has fallen out of our text. It might be assumed that since the lot of the righteous was first described, and the lot of the incurable wicked last, the intervening section dealt with curable sinners, who must be reborn on earth for further purification». Por contra, U. VON WILAMOWITZ, *Pindaros,* Berlín, 1922, pág. 499, supuso, a partir del cotejo con algunas fuentes (PÍND., *Ol.* II 57 ss.; VARRÓN *ap.* SERV. *ad Georg.* I 34; etc.), que la segunda vía sería la que conduce a la región de los bienaventurados, mientras que la primera, ausente en el texto plutarqueo transmitido, sería la que conduce directamente a los dioses, es decir la vía de la divinización, como la que siguió Heracles.

49 PÍND., frag. 130 SNELL-MAEHLER, citado también por PLUT. en *Aud. poet.* 2 (17C).

50 Tal era el castigo del gigante Ticio, a quien Zeus precipitó a los infiernos por haber intentado violar a Leto: cf. HOM., *Od.* XI 576-581.

oprime y fatiga con su peso los cuerpos de los condenados[51],

pues ya no tienen carne ni huesos sus nervios[52],

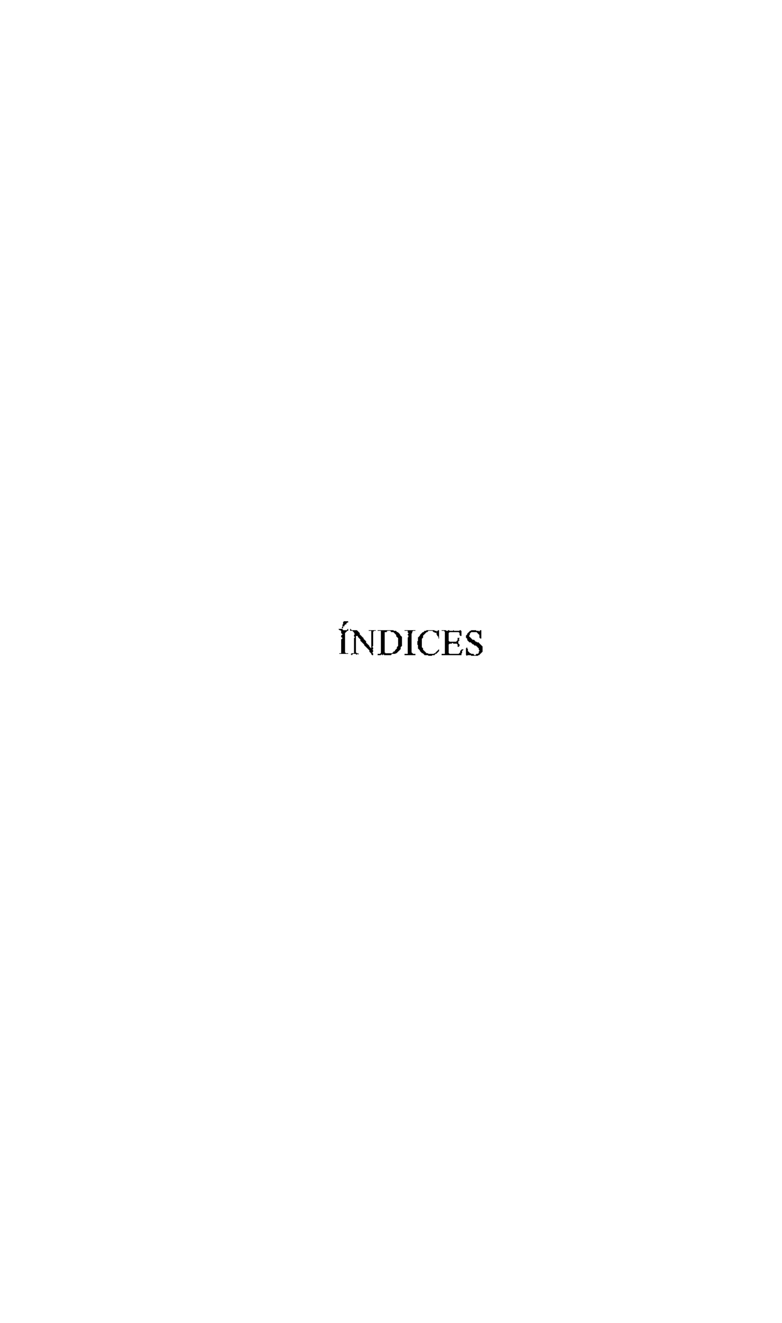
ni tienen los muertos un resto de cuerpo que les permita soportar la presión de un duro castigo, sino que, en verdad, el único castigo de los que han llevado una mala vida es la oscuridad, el olvido y la completa desaparición, que desde el Lete los lleva al tétrico río y los sumerge en un océano[53] insondable e inmenso que arrastra consigo la inutilidad y la inacción junto al más completo olvido y oscuridad.

---

[51] Alude Plutarco al castigo de Sísifo, condenado a empujar eternamente hasta lo alto de una pendiente una enorme roca que volvía a caer apenas llegaba a la cumbre: cf. Hom., *Od.* XI 593-600.

[52] Hom., *Od.* XI 219.

[53] Tras cruzar el Lete, el río que da el olvido (en cuyo nombre, *Lḗthē*, se esconde una alusión etimológica al *láthe* de la máxima epicúrea criticada por Plutarco), y luego el «tétrico río» (literalmente «sin sonrisa», *ameidê),* las almas de los malvados se sumergen en el mar inmenso y desaparecen; puede verse una imagen similar en *Suav. viv. Epic.* 30 (1107A), al mencionar Plutarco «la idea de que el alma acaba derramándose en el infinito como en un mar sin límites».



ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL